دراسات في
الفلسفة الالمانية
من رهـانـات التعالـي
والعود الدئم الى جدل البيوتيقا

هوية الكتاب

اسم الكتاب: .... دراسات في الفلسفة الألمانية

المؤلف: .... مجموعة من المؤلفين الأكاديميين العرب

إشراف: .... أ.د. عامر عبد زيد الوئلي

الطبعة: .... الأولى 2016

الإخراج الفني: .... فلاح النور

المطبعة: .... جيكور للطباعة والنشر والتوزيع

إشراف وتحرير

ا.د. عامر عبدزيد الوئلي

دراسات في

الفلسفة الالمانية

من رهانات التعالي، والعود الدئم الى جدل البيوتيقا

تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب



المحتويات

تقديم

التفكير في الفلسفة الالمانية وانعكاساته في الانتاج الفلسفي العالمي، مشروط بالاثر الذي تركته هذه الفلسفة في في مجتمعها اولا، وفي غيرها ثانيا، وخصوصا الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وهذا يعبر عن اتيقيا الحوار العقلي الذي ساهم الى حد كبير في إرساء وفي إثبات دعائمه المختلفة باختلاف اوجه الحياة العقلية التي تنوعت بتنوع المشاكل والمرجعيات الفكرية لكل امة وهو ما نجده في تراثها الخاص الذي تنوع بحسب الظروف والأعمار والاستثناءات، كل هذا ترك تحول جدلي ساهم في خلق رؤية عقلية وساهم الى حد كبير في صناعة الثقافة وهندستها، منذ تحول المعرفي الذي احدثه "كانط" يوم جمع بشكل بارع بين العقلية الفرنسية والتجريبية الانكليزية، يومها أعطى الفلسفة الألمانية خصوصيتها بتدليله على أن مهمة الفلسفة الأساسية هي دراسة العمليات التي نكون بها الأفكار، لقد أقر بوجود الحقيقة الخارجية (الكائنة خارج العقل أو النفس) ؛ لكنه أصر على أننا لا نستطيع أبداً أن نعرفها بشكل موضوعي ما دمنا لا نستطيع معرفتها إلا كمتغيرات بواسطة أعضاء وعمليات الإدراك الموجودة في أفكارنا.

لكن الفلسفة الالمانية عاشت تحولات عميقة بعد كانط، نستطيع الاستدلال عليها في سؤال هابرماس، أي دور يمكن أن تلعبه الفلسفة في المجتمع الألماني ؟

وهو هنا يحاول ان يرصد التحولات الاجتماعية والفكرية التي تركت اثرا كبيرا في نوعية الفلسفة عامة والالمانية خاصة حيث يلاحظ غياب الفلسفة الشاملة بموت هيجل في 1831م، ومن ثم لم تعد الفلسفة بعد هيجل قادرة على إقناع الجمهور بأنها معنية بالمطلق، كما لم تعد صورة الفيلسوف ذلك الرجل الكلي ذي النفوذ العظيم والسلطان الواسع على القلوب والأمزجة، وعوضا عن ذلك فقد تم استبدال هذه الصورة بنموذج مجموعة المفكرين والفلاسفة الذين يخدمون حقلا فلسفيا ما ويقتلونه بحثا ودراسة، وأصبحت الفلسفة أقرب لتكون حقل أبحاث

عوضا عن رؤية كلية شاملة، وبهذا الشكل فقط تغلب الفلاسفة على نبوءة ماركس بموت الفلسفة.[1]

حيث كانت هناك تحولات عميقه في الفلسفة الالمانية اذ يمكن ان ندرك بعض هذه التحولات من خلال عتبات بارزه منها:

- يوهان هيردر . فيلسوف اللغة فهو فيلسوف كبير ذو تأثير واضح على الحضارة الألمانية، فضلاً عن أنه من كبار منصفي الإسلام. ولعل مقولته: "لقد هبت رياح الدين والشرف وتذوق الجمال الإسلامية على الأوروبيين، فأغنت قيمهم..." دليل جلي على ذلك.
- عمانوئيل كانط:. فيلسوف المثالية والسلام الأبدي :يعد الفيلسوف الألماني كانط من أهم آباء الفلسفة المعاصرة فهو أول من شدد على ضرورة التفريق الصارم بين الأخلاق كمنظومة قيمية تربوية وبين الدين. كما يعد كانط رائد السلام الأبدي الذي يهدف إلى تأسيس منظومة عالمية لحفظ السلام .
- ارنست بلوخ: فيلسوف الأمل في ذكرى وفاته الثلاثين :ماذا تبقى من ارنست بلوخ؟ أو بالأحرى ماذا تبقى من الأمل في زمن العولمة و"الإنسان الأخير"؟ لربما الأمل نفسه، فقد تتغير المفاهيم أو يصيبها القدم، ولكن الأمل في حياة أفضل سيظل حيا، ضاربا بجذوره في الوعي واللاوعي الإنسانيين.
- نيتشه في قراءة محمد أندلسي:"عبقريتي تكمن في أنفي، إنني أتشمم آفات البشر"
- فيلهلم ديلتاي: الأب الروحي للعلوم الإنسانية، الذي يعد فيلسوفا متعدد المواهب، وهمزة وصل بين الفكر الإنساني والحياة العملية.
- أولريش بيك: العولمة ومخاطر الحداثة تحت المهجر ،من خلال بحثه عن إجابة عن ماهية العولمة وتحليله لمخاطر الحداثة، ترك أولريش بيك

---

1 - هابرماس ، الفلسفة الالمانية والتصوف اليهودي ، ترجمة ، نظير جاهل ، المركز الثقافي العربي .

بصماته على علم الاجتماع الحديث، حيث أصبحت أطروحته إضافة جديدة لعلم الاجتماع المعاصر، لاسيما من خلال تناوله النقدي لظواهر معاصرة.

- ماكس فيبر: سياسي قومي وأحد أهم روّاد علم الاجتماع، ترك بصماته على أهم العلوم الإنسانية وما زالت أعماله مرجعية مهمة للمهتمين والدارسين. فيبر الذي ولد في مدينة إيرفورت وتوفي في ميونيخ خلّف وراءه إرثا يعتبر من أهم ركائز علم الاجتماع.
- كارل ماركس فيلسوف القرن العشرين، ويشهد لماركس بأنه غير مجرى التاريخ وأغنى البشرية بأفكاره.
- فريدرش انجلز: مشعل من مشاعل الفكر الاشتراكي اذ يعتبر من منظري الاشتراكية الذين وضعوا الأسس العلمية للشيوعية. الفيلسوف الألماني تعرف عن قرب على معاناة الطبقة العاملة وحاول جاهداً مع صديقه كارل ماركس تنظيم نضال الطبقة العاملة سياسياً .
- يورغن هابرماس: فيلسوف ألمانيا الأول ورائد الخطاب السياسي النقدي اذ يعد علامة فارقة في الحياة الفلسفية الألمانية المعاصرة، لأنه رائد الخطاب النقدي، الفلسفي منه والسياسي على حد سواء، كما أنه الصوت الأكثر حضوراً وتأثيراً على الحياة الثقافية الألمانية منذ أكثر منذ 50 عاماً.
- سبيتر سلوتراديك ينقل الفلسفة إلى الجمهور عبر الشاشة، سلوتردايك، الفيلسوف الألماني الذي أقام الدنيا ولم يستطع أن يقعدها، نجح في العودة بالفلسفة إلى عموم الجمهور، ليس فقط عبر برنامجه التلفزيوني، ولكن أيضا عبر كتبه التي ما برحت تثير الكثير من التساؤلات والنقاشات الجدلية.
- كارل فون فايتسيكر: من عالم فيزياء نووية إلى ناشط سلام عالمي ،لم يكن كارل فون فايتسيكر فيزيائيا مبرزا فحسب، بل فيلسوفا متعمقا في شؤون الكون والحياة. اشتهر آخر المفكرين الألمان العظام في عصرنا كما

يسميه الكثيرون بنشاطه من أجل السلام، كما كان أحد الموقعين على "إعلان جوتينجن" الشهير.

- راينر فورست: فيلسوف التسامح ،يلعب مفهوم التسامح دورا مركزيا في المجتمعات المتعددة الثقافات. إنه يصف سلوكا يسمح بالإبقاء على النزاع بين القناعات والممارسات وبالتخفيف من حدة هذا النزاع في الآن نفسه، لاستناده إلى أسس تسمح بالتعايش ضمن الصراع .[1]

كانت تلك الاسماء البارزة من الفلاسفة والمفكرين الالمان تؤكد على التحولات الكبيرة التي انعكاس المتغيرات العالمية عليها مثلما تغير مشاكلها ورهاناته ينبع من تحولات عميق اجتماعية وسياسية وعلمية تغير نمط الاطاريح المقدم الى مشكل لها بعد جديد مستحدث على صعيد الرؤية والاشكالة اكيد انه أمر مغري شجع الفلاسفة الالمان على البحث ومضاعفة الجهود لبلوغ النتائج من جهة. ومن جهة أخرى فانه يجعلهم ازاء تحولات جديد في الرؤية والمنهج جعلت التفكير الفلسفي من ان يسقط في صلب إشكاليات متناهية الأعماق يصعب في أي حال من الأحوال بلوغ منتهاها وحسمها بشكل قطعي، ولعل جملة هذه الخواص والتعقيدات هي ما تحفّز المتفلسفة على متابعتها والوقوف على منعرجاتها وترسباتها الفكرية والثقافية وإظهار ما يمكن إظهاره من مكتسبات وأدوار حيوية، انعكست في جهود تيارات من الفلسفة الالمانية في خمسة تيارات هي: ظواهرية هوسرل وهايدجر، فلسفة جاسبر الممتدة من الهيجلية المحدثة إلى الوجودية، ومدرسة الأنثروبولوجيا الفلسفية عند شيلر وبلسنر وكاسيرر، والفلسفة الاجتماعية النقدية عند لوكاش وبلوخ وهوركهايمر، وأخيرا الوضعية المنطقية عند كارناب وفيتخنشتاين. فقد ساهمت هذه التيارات في تشكل الفلسفة الالمانية وامتد تاثيرها غربيا مما كان لها اثر واضح في الفكر الفلسفي خاصة والثقافة عامة اذ، بما أنه جملة أنظمة تتّم عبر النسيج الثقافي الذي يساهم في نسجه ضمن

---

1 - http://www.dw.com/ar/%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%A7%D8%AA

مجالات حيوية متعددة مما يدل على أن الثقافة ليست إلا محصّل التنوّعي ذات أبعاد مختلقة يتشارك فيها عدة إطراف وتكون مشاركة الفلسفة فيها من أقوى وأمتّن بما أنها تساهم في اجاد تفسير عقلي بإشكال منهجية متنوعة من خلال دراساتها وتحليلاتها ونقودها، ساهمت في ارساء وغرس القيّم النقد والعقلانية والمعرفة لكن في ضوء مشروع الحداثة وما بعد الحداثة.

يأتي هذا الكتاب في مرحلة بدأت تشهد فيها الفلسفة الالمانية والتجليات الثقافية حضورا لافتا في الأوساط البحثية الغربية والعربية والإقليمية، والذي يفتح دراساته على أنماط فكرية مختلفة تشترك في العنصر نقدية، رغم ان الثقافة العربية كانت على تواصل قديم مع الفلسفة الالمانية (كان وما زال هاجسنا هو النهضة، التي نبحث إلى اليوم عن أسسها وشروطها، و لعل تجربة الفكر الألماني، وخاصة في جانبه المثالي تدفعها إلى إعادة النظر في القيم الفكرية والمعرفية المؤسسة للفكر الغربي ولشروط النهضة التي كانت موضوع نقاش في الساحة الفكرية العربية، بحيث ظهر اتجاهان رئيسيان: أحدهما مرتبط بالتصور الفرنسي الذي يدعو إلى "الثورة"، والآخر مرتبط بالتصور الألمان الذي يدعو إلى "الإصلاح".)[1]

يعرض هذا الكتاب دراسات فلسفية معمّقة لتشابك فيها التيارات الفلسفية الالمانية على اختلاف توجهاتها ،كتب فيه بعض المختصين في الفلسفة الالماني الى جانب اخرين لديهم تداخل معرفي مع الفلسفة الالمانية فكان الكتاب يشتمل على دراسات متنوعه من الفلسفة الالمانية اتسمت تلك الدراسة بالتحليل والوصف والنقد اذ اجتهد الباحثون - وهم طيف واسع من اساتذة الفلسفة العرب – في تقديم رؤية عربية عن الفلسفة الالمانية .

---

1 - حيرش بغداد محمد ، الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية ، دار ابن النديم للنشر والتوزيع ، ط1، بيروت ، 2015، ص7.

من هو الفيلسوف الكانطي؟

د. رسول محمَّد رسول
أستاذ سابق في جامعة عجمان - الإمارات

في حياته، لم يفرد الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط كتاباً قائماً برأسه يتخصَّص بدلالة مصطلحات محدَّدة ذات شأن فاعل في طبيعة الخطاب الفلسفي ومسارات اشتغاله مثل مصطلح (الفيلسوف)، ومصطلح (التفلسُف)، وكذلك مصطلح (الفلسفة). عوضاً عن ذلك نراه يدلق أفكاره في شأن دلالة هذه المصطلحات بين فصول وسطور مؤلَّفاته الفلسفية الكبرى والمتوسِّطة والصغرى، ما جعل عشّاق نصوصه الفلسفية يتضلَّعون بقراءة فاحصة تُبحر بين تلك الأسفار الصعبة للظفر بما جادت به قريحة هذا الفيلسوف الكبير بشأن دلالة هذه المصطلحات الثلاثة.

ولهذا، وفي رحلته الفكرية الطويلة، لم يأت كانط إلى بناء واضح الدلالة لمفهوم (الفيلسوف) إلاّ في كتابه (نقد العقل المحض)، وتحديداً في الفصول الأخيرة منه، وذلك عندما أخذ يتحدَّث عن مفهوم (معمارية العقل المحض) الذي يعرِّفه بأنه "فن بناء منظومة"[1]، والذي، ومن خلاله، دخل إلى عالم الفيلسوف النَّقدي، إلى عالم التفلسُف، وكذلك عالم الفلسفة بعد صمت دام عشر سنين نطق في نهاية طوافه بقول فلسفي رائق تجلّى في كتابه هائل الأثر (نقد العقل المحض)

1. إيمانويل كنْت: نقد العقل المحض، ترجمة: د. غانم هنا، ص 802، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013.

لتصدر مؤلَّفاته النّقدية الأخرى تباعاً وفق مشروع فلسفي كبير صار كانط بموجبه أحدوثة عصره وما تلاه من عصور حتى يومنا هذا.

الفيلسوف النَّقدي

ولا شك أن كانط ظلَّ حريصاً على فهم موجوديته كفيلسوف نقديٍّ همَّ بفحص بنية العقل البشري بكل ما في تلك البنية من قدرات تفكير وتفكُّر وممكنات تأمُّل وقوى محضة ثاوية فيه تحرف مسار الفكر البشري نحو ظلمات غامضة، وراح بذلك ينأى عن أي فهم لـ (الفيلسوف) بحسب ما هو موروث في هذا المجال، خصوصاً المفهوم المدرسي الذي ينظر إلى الفلسفة بأنها مجرَّد "منظومة للمعرفة لا يتم البحث عنها إلاّ كعلم من دون أن يكون الهدف شيئاً ما أكثر من الوحدة المنظومية لهذا العلم"[1]، وبالتالي تسعى إلى تكريس "الكمال المنطقي للمعرفة"[2].

ولهذا، وفي تجربته الفلسفية الكبيرة، لم يحبِّذ كانط المفهوم المدرسي للفلسفة ولا للفيلسوف، المفهوم التقليدي، بدلاً من ذلك، نراه يحفر في ما وراء هذا المفهوم

1. إيمانويل كنْت: المصدر السابق نفسه، ص 802. يمكن تحديد وجود الفيلسوف في عصر كانط أو في القرن الثامن عشر بوصفه أنموذجاً جديداً للإنسانية من خلال استعراض سلطة النخبة المفكِّرة عبر العصور، وهو ما أقبلت عليه الباحثة الفرنسية (جاكلين روس)، المتخصِّصة في شؤون الفكر الفلسفي، والتي قالت: "لقد تغيَّر المثال الإنساني؛ ففي العصور القديمة؛ اليونانية – الرومانية، كان الحكيم، وفي القرون الوسطى كان القديس، وفي عصر النهضة كان الإنسانوي، وفي القرن السابع عشر الرجل المتأدِّب، وفي القرن الثامن عشر كان الفيلسوف الذي لا يمت بصلة إلى *الميتافيزيقي*، إنه يجسِّد طريقة عملية مرجعها العقلانية، الميتافيزيقي متخصِّص في السُّحب، أما الفيلسوف فهو مفكِّر ملتزم بحركة العقل العالمي والفكر العقلاني الفاحص، لا يعتبر الفيلسوف نفسه معزولاً عن العالم، على العكس، إنه يعمل باسم العقل وحقوقه". انظر: (جاكلين روس: مغامرة الفكر الأوروبي.. قصة الأفكار الغربية، ترجمة: أمل ديبو، مراجعة: د. زهيدة درويش، ص 212 – 213، منشورات كلمة، أبوظبي، 2011).
2. عمانوئيل كنط: نقد العقل المحض، ترجمة: د. موسى وهبه، ص 400، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، 1990.

في ظلِّ اعتقاده الأصيل بوجود معنى كونياً (Cosmicus)[1] لدلالة الفلسفة والفيلسوف والتفلسُف وهو ما ينبغي أن يكون ويوجد؛ فالفلسفة، وبهذا المعنى، هي "علم العلاقة بين كل معرفة مع الغايات الجوهرية للعقل البشري"[2] أو، وبحسب ترجمة الدكتور موسى وهبه، هي "علم الصلة بين كل معرفة وغايات العقل البشري الماهوية"[3]، وفيها "لا يكون الفيلسوف صانعاً لدى العقل البشري، بل مشرِّع للعقل البشري"[4] أو، وبحسب ترجمة الدكتور غانم هنا، "لا يكون الفيلسوف أحد فناني أو صنّاع العقل البشري Vernunftkünstler، بل هو مُشرِّع العقل البشري Gesetzgeber der Menschlichen Vernunft"[5]. وهذا ما يجعلنا، تلقائياً، نتولَّج حدائق السؤال المشروع؛ فمن هم صنّاع (أو فنانو) العقل البشري؟ وبالتالي؛ منْ هم مشرِّعو العقل البشري؟

على نحو واضح، يفرز كانط رجل الفلسفة أو الفيلسوف (Philosophen) عن غيره من العاملين في حقول المعرفة الأخرى؛ فهناك المتخصِّص في حقل الرياضيات (Mathematiker) وهناك المتخصِّص في حقل الفيزياء

---

1. حرصنا على استخدام (المصطلحات الألمانية) بحسب ظهورها في نصوص كانط الفلسفية بلغتها الألمانية الأصل.
2. إيمانويل كانط: المصدر السابق نفسه، ترجمة: د. غانم هنا، ص 807.
3. إيمانويل كانط: المصدر السابق نفسه، ترجمة: د. موسى وهبه، ص 400. في الطبعة الثانية من الكتاب ترجم وهبه النَّص على النحو الآتي: "علم الصلة بين كل معرفة وغايات العقل البشري الجوهرية". انظر: (عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، تر: د. موسى وهبه، ص 489 – 490، دار التنوير، بيروت، 2015).
4. إيمانويل كانط: المصدر السابق نفسه، ترجمة: د. موسى وهبه، ص 400.
5. إيمانويل كانط: المصدر السابق نفسه، ترجمة: د. غانم هنا، ص 807. تجدر الإشارة إلى أن كانط بدأ حياته الفكرية بأبحاث علمية، ولهذا يقول برتراند رسل عن تلك التجربة: "إن أعمال كانط المبكرة أشد اهتماماً بالعلم منها بالفلسفة؛ فبعد زلزال لشبونة، كتب عن نظرية الزلزال، وكتب رسالة عن الرياح، ومبحثاً قصيراً عمّا إذا كانت الرياح الغربية في أوروبا رطبة لأنّها عبرت المحيط الأطلنطي، وكانت الجغرافيا الطبيعية موضوعاً شُغف به كانط شغفاً عظيماً". انظر: (برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج 3، ترجمة: د. محمَّد فتحي الشنيطي، ص 273، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012).

(Naturkündiger)، وكذلك يوجد المتخصِّص في حقل المنطق (Logiker)، ويصف كانط أصحاب هذه الفئات الثلاث بأنَّهم صُنَّاع لدى العقل البشري أو فنانو العقل البشري (Vernunftkünstler)، وهؤلاء هم نخبة علمية تختلف عن الفلاسفة من حيث الأعلمية ببنية العقل البشري؛ أعلمية الفلاسفة بتلك البنية مقارنة بالرياضيين والفيزيائيين والمناطقة؛ فالفلاسفة هم مشرِّعو العقل البشري وليس صنّاع يعملون لديه كتابعين، إنَّهم يشرِّعون له كينونته وبنيته وعمله، وهم بذلك معلِّمون (Lehrer)، وليس مجرَّد عمّال أو صبيان تابعون للعقل وإن كانوا يحرقون عمرهم كاملاً اشتغالاً وعملاً في دروبه العصية ومنعرجاته المراوغة ومساراته الغامضة.

بهذا وضع كانط مقام الفيلسوف في أعلى رتبة من مراتب الأعلمية المعرفية بشؤون العقل البشري، لاسيما أنه يعتقد بوجود فيلسوف أنموذج، أو "معلِّم في المثال Ideal teacher، يحرِّكهم كلَّهم، ويستخدمهم ليرقِّي الغايات الجوهرية للعقل البشري، هذا المعلِّمُ هو وحده الذي سيكون علينا أن نسميه الفيلسوف"[1].

سيكتسب (الفيلسوف) هذا التعريف المخصوص منذ تصدير الطبعة الثانية من كتاب كانط (الدِّين في حدود مجرَّد العقل)، الذي وضعه في عام 1794، وقال فيه إنَّ الفيلسوف هو "عالم بالعقل المحض، وينبغي أن يتخذَ موقفه، وبالتالي أنْ يتجرَّد من كل تجربة"[2] مختبرية.

---

1. إيمانويل كنْت: نقد العقل المحض، ترجمة: د. غانم هنا، ص 807.
2. إيمانويل كانط: الدِّين في حدود مجرَّد العقل، ترجمة: د. فتحي المسكيني، ص 56، دار جداول للنشر، بيروت، 2012. وتكمن خصوصية هذا التعريف في علاقته الدلالية بإشكالية الدِّين التي يعرض لها كانط في كتابه هذا، وتحديداً بملفوظ "تجربة" الوارد في متن التعريف، والذي يشير، وبحسب الهامش رقم (4) من الصفحة ذاتها، إلى أن "علينا بوجهٍ ما أن نجرِّد الدِّين من كل تجربة تأريخية، وذلك يعني أن نجرِّده من ثوبه التأريخي حتى نرى صفاءه العقلي العاري". ومع ذلك يبدو تعريف (الفيلسوف) بأنه ذلك "العالم بالعقل المحض" قاسماً دلالياً يأخذنا بعيداً عن دلالته المخصوصة في كتاب (الدِّين في حدود مجرَّد العقل)، لا سيما أن كانط استخدم مصطلح "الباحث الفلسفي في الدِّين" من دون أنْ يلقي مزيد ضوء على دلالته التعريفية، لكنّه يدور في فلك مشروع

وكان كانط في مقدِّمة الطبعة الأولى من هذا الكتاب، التي ظهرت في عام 1793، قد أشار إلى ما اسماه بـ "عالِم اللاهوت"، وفي ضوئه أشار إلى مصطلح "عُلماء لاهوت الكتاب المقدَّس"، وإلى مصطلح "اللاهوت الفلسفي"، وكذلك إلى مصطلح "الباحث الفلسفي في الدِّين"، كما ورد ذلك في (مقدِّمة) الطبعة الثانية، من خلال مقارنته بين كل هذه الفئات و"الفيلسوف" في إشارة إلى قراءته الفلسفية المعمقة لإشكالية العلاقة بين الدِّين والعقل.

في كتابه (نقد العقل المحض) ترد تسميات تركيبية أخرى لـ (الفيلسوف)، منها مُكنى "الفيلسوف التأمُّلي" = "Spekulativen Philosophen"، الذي يعتقد كانط بأن ذلك الفيلسوف الذي يتوسَّل (النَّقد) بوصفه "الحارس الوحيد لعلم نافع للجمهور من دون أن يدري الجمهور ذلك"[1]؛ الحارس الذي سعى كانط لأن يتصدَّر وجوده المشهد مقابل مشهد الفيلسوف الميتافيزيقي الذي يتوسَّل العقل المحض كأداة له في خلق الأوهام وتصديرها للناس دسَّاً مخادع الطية.

وفي كتابه (نقد العقل العملي)، يأتي كانط إلى مناقشة شبه غامضة لعدد من المفهومات القريبة من مفهوم (الفيلسوف)، وذلك في الفصل الأول من الكتاب الثاني منه، وهو بصدد الحديث عن "فقه الحكمة"[2]. وكذلك في نهاية كتابه آنف الذِّكر عندما كان يتحدَّث عن "أصحاب الحجر الفلسفي"[3].

أما في كتابه (نقد مَلَكة الحكم)، فقد استخدم كانط مصطلح الفيلسوف الترْسندالي أو الفيلسوف المجاوز = (Transzendentalphilosophen)، وذلك في أثناء إشارته إلى "التعيين الخاص لكلية الحُكم الجمالي التي نجدها في حكم

كانط التنويري في هذا الكتاب النَّقدي الذي بدا خطابه متساوقاً مع روح فلسفة التنوير التي شارك كانط في بناء أتونها مع فلاسفة آخرين.

1. إيمانويل كانط: المصدر السابق نفسه، ترجمة: د. غانم هنا، ص 49.
2. إيمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة: ناجي العونلي، ص 220، دار جداول، بيروت، 2011.
3. إيمانويل كانط: المصدر السابق نفسه، ص 293.

الذوق"[1]؛ تلك الكلية التي يعتقد كانط بأنها الأمر اللافت ليس على نحو حقيقي بالنسبة للمنطقي أو المتخصِّص في حقل المنطق (Logiker)، وإنما "بكل تأكيد للفيلسوف الترْسندالي أو المجاوز، وهو أمر يتطلَّب، من هذا الفيلسوف، جهداً ليس يسيراً للكشف عن جذوره، إلاّ أنه - كانط - وبالمقابل، يكشف عن خاصيَّة من خصائص مَلَكة المعرفة فينا كانت ستبقى مجهولة لولا هذا التحليل"[2].

ما هو مؤسف، أن كانط لم يتوغَّل كثيراً في تعريف نمط (الفيلسوف الترْسندالي) أو (الفيلسوف المجاوز) كما ورد في هذا النَّص، لا سيما أنه لم يأت إلى ذكره في (نقد العقل المحض) ولا حتى في (نقد العقل العملي)، ولكن يبدو جلياً أن دلالته تطوف في فلك التفلسُف النَّقدي الذي ميز خطابه الكانطي في أغلب مؤلَّفاته لكون عمل (الفيلسوف) يختلف عن عمل (المنطقي) أو المتخصِّص بعلم المنطق في إشارة إلى الفرق بينهما من حيث علاقتهما بـ (العقل) فيما إذا تبديا كمجرَّد صنّاع لديه أم مشرِّعين له.

ومع ذلك، يبدو على كانط أنه كان يمضي نحو بناء دلالة الفيلسوف النَّقدي من دون أن يأتي إلى استخدام رسمه المصطلحي في مؤلَّفاته المنشورة حتى الآن، والفيلسوف النَّقدي مفكِّر لا يؤمن بالعقل الكسول (Faule Vernunft)[3]، ولا

---

1. إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة: د. غانم هنا، ص 114، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005. هكذا ورد رسم المصطلح في النَّص الألماني لهذا الكتاب (**Transzendental – Philosophen**).

2. إيمانويل كانط: المصدر السابق نفسه، ص 114. (ترْسندالي) هي الترجمة التي آثرها الدكتور موسى وهبه لمصطلح كانط (**Transzendental**) دفعاً لسوء الترجمة الدارجة بـ (المتعالي)، ومن ثم ترجمها في عام 2015 إلى (مجاوز).

3. إيمانويل كنْت: نقد العقل المحض، ترجمة: د. غانم هنا، ص 694. يضع كانط بين مزدوجتين مصطلح (**Ignava Ratio**) مقابل مصطلح (**Faule Vernunft**) الألماني. ويقول كانط بشأن هذا العقل: "أول الأخطاء الناجم عن واقع أننا نستعمل فكرة كائن أعلى ليس على نحو تنظيمي بالكامل، وإنما بنيوياً هو العقل الكسول، ويمكننا أن نُسمِّي بهذا الاسم كل مبدأ يجعل اعتبار استكشافه للطبيعة في أي حيز انتشر وكأنه ناجز بإطلاق، وأن العقل إذاً يركن إلى الراحة وكأنه أتمَّ عمله بالكامل". (كانط: المصدر السابق نفسه، ترجمة: د. غانم هنا، ص 694).

بوصاية غيره عليه من البشر، إنما هو إنسان تنويري تمرَّد على هيمنة كسله العقلي الذي يخنق وعيه الفكري حتى خرج عليه، وتحرَّر من مأزق سلطة الآخرين كأوصياء عليه ليقود التنوير الشامل وهو يشرّع للعقل البشري من خلال مساءلته النّقدية بوعي كوني شامل.

وبهذا يمكن لنا أن نستقي تنويرية الفيلسوف النَّقدي من تعريف التنوير = (Aufklärung) الكانطي الذي ورد في رسالته الشهيرة (ما التنوير؟)؛ ذاك الذي صدح به كانط من ذي قبل في عام 1784، وأكَّد فيه على أن إنجاز التنوير سيبلغ منتهاه عندما يخرج الإنسان من حالة القصور التي تجشَّم عناء مسؤوليتها بنفسه، ولهذا عرَّف التنوير بأنه: "خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه من دون قيادة الغير. يكون هذا القصور راجعاً إلى الذات إذا كان سببه لا يكمُن في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه من دون قيادة الغير! تجرأ على استخدام فهمك الخاص. هذا إذن هو شعار التنوير"[1].

---

1. إمانويل كنْط: ما التنوير؟ ما الاستعمال العمومي للعقل؟ ترجمة: إسماعيل المصدق، موقع الأوان الإلكتروني، 19 أيلول/ سبتمبر 2012. وهي الترجمة نفسها كان قد نشرها في مجلة (فكر ونقد)، انظر: (إمانويل كنْط: إجابة عن السؤال: ما التنوير؟ ترجمة: إسماعيل المصدق، مجلة (فكر ونقد)، العدد 4، الرباط، 2012). (نسخة إلكترونية).

وانظر أيضاً نص المقال في لغته الألمانية:

- Kant (Immanuel); Was ist Aufklärung? P 169. (Der Text stammt aus: Immanuel Kants: Werke. Band IV. Schriften von 1783 – 1788. Herausgegeben von Dr. Artur Buchenau und Dr. Ernst Cassirer. Berlin: Bruno Cassirer 1913. S. 167 – 176 und 538 – 539**.**

وانظر كذلك ترجمة الأستاذ محمود بن جماعة لنص كانط (ما التنوير؟) ضمن كتاب: (إمانويل كانط: ثلاث نصوص...، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، ص 85، دار محمَّد علي الحامي للنشر، 2005). في الحقيقة لم تأخذ بهذه الترجمة في هذا المقتبس الخاص بتعريف دلالة التنوير لأنَّ كانط نفسه استخدم فيه مصطلح (الفهم/ الفاهمة/ فاهمة الإنسان) = (**des Verstandes**) التي يجري فيها القصور، ولم يستخدم (العقل) كما ورد في ترجمة الأستاذ بن جماعة!! وانظر كذلك ترجمة الأستاذ رشيد بوطيب لمصطلح التنوير الكانطي، والذي وقع في الخطأ نفسه عندما ترجم مصطلح (**Verstandes**) الواردة في نهاية التعريف إلى (العقل): "الأنوار، إنها خروج الإنسان من

وهكذا، يسوّغ لنا هذا المقترب التعريفي لـ (التنوير) بلورة خاصَّة معينة يتمتَّع بها فيلسوف التنوير النَّقدي وفق أنموذجه الكانطي ألا وهي تحرُّر هذا الفيلسوف من حالة القصور التي تصيب (الفهم) = (Verstand)؛ فهمه أو فاهمته، و(العقل) = (Vernunft)؛ عقله أو قدرته العقلية، جرّاء هيمنة وصاية الآخرين عليهما وهما يُفلسفان الوجود والذات البشرية والتاريخ والطبيعة والمجتمع وتفكيره في المستقبل.

الإنسان المتنوِّر، وبحسب رؤية كانط، هو الذي يمسك بزمام التفكير والتفكُّر بعقله وفاهمته في الحياة والوجود بعزم وجرأة. ولو أردنا النظر إلى وراء هذا التعريف من فلسفة، فإن مسعى كانط إنما هو دعوة الإنسان، وبالتالي المجتمع والتاريخ، بل الوجود برمته، إلى توظيف العقل البشري في معرفة الحياة، وعدم

القصور الذي تسبَّب فيه بنفسه. هذا القصور الذي يعني عدم قدرته على استعمال فاهمته (ملكة الفهم) دون وصاية أحد آخر. ويرجع هذا القصور إلى الإنسان نفسه إذا كان سببه لا يكمن في عيب أصاب الفاهمة، بل في الافتقار إلى العزم والشجاعة على استعمال هذه الفاهمة دون وصاية الآخرين. تجرَّأ على استعمال عقلك، هذا هو شعار التنوير". انظر: (امانوئيل كانط: جواب عن سؤال: ما هو الأنوار؟ ترجمة: رشيد بوطيب، مجلة (عيون)، العدد 12، السنة السادسة، بيروت، 2012، ص 31 – 39).

في الواقع، لا يقف كانط عند تشخيص حالة القصور لدى الإنسان، وغياب الشجاعة في استخدام الفاهمة على نحو حر بعيداً عن أي وصاية أحد من الخلق، بل طالت فكرته الأوصياء من الحكّام وغيرهم على العباد في مسائل الدِّين، ولهذا يقول، وبحسب ترجمة الأستاذ محمود بن جماعة: "في تناولي لبلوغ الأنوار، الذي يتمثَّل بالنسبة إلى الإنسان في الخروج من القصور الذي هو مسؤول عنه، اعتبرت المسائل الدِّينية جوهرية، لأن فيما يتعلق بالفنون والعلوم، ليس للحكّام أي مصلحة في ممارسة دور الأوصياء على رعاياهم، أضف إلى ذلك، أن القصور في مجال الدِّين هو من بين أنواع القصور أكثرها مضرة وعاراً في آن واحد". انظر: (كانط: ما هي الأنوار؟ ص 93). أما، وبحسب ترجمة الأستاذ إسماعيل المصدق، فلقد "وضعتُ النقطة الرئيسية للتنوير، أي لخروج الإنسان من القصور الراجع إليه هو ذاته، في الأمور الدِّينية أساساً، لأن حكامنا ليس لهم أية مصلحة في أن يلعبوا دور الوصاية على رعاياهم في مجال الفنون والعلوم؛ وفوق هذا، فإن ذلك القصور، فضلاً عن أنه الأكثر ضرراً، فإنه أيضاً الأكثر مساساً بالكرامة". (ما التنوير؟ ما الاستعمال العمومي للعقل؟).

فهمها بواسطة أشخاص أو مرجعيات أو أيديولوجيات أو أنساق غير مُختبرة بقدرات الإنسان العقلية وفاهمته الخاصَّة به.

ومن بين هؤلاء البشر هناك الفيلسوف النَّقدي التنويري؛ ذلك أن أنموذج البشر من هذا الطراز تراه يتحلّى بقيم الشَّجاعة والحزم والإرادة، ويتمتع كذلك بالحرية والجرأة على التفكير المفتوح بذاته بعيداً عن أية وصاية لأحد على ذاته تلك وهو يتصدّى لبناء أفكاره على نحو نقدي أصيل، وهو ما كانه كانط نفسه في حياته، كما كان عليه فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين الذين عاشوا عقود القرن الثامن عشر؛ قرن النَّقد والتنوير، ذلك القرن الذي بقدر ما كان فلاسفة التنوير في فرنسا، أولئك الذين رسَّخوا قواعد وأسس حركة التنوير، يُلاحَقون بتُهم إفساد عقول العباد، وتعرية مقامات الملوك وكهّان الزيف الدِّينيين، كانوا - الفلاسفة - إذا ما مروا في أي شارع تراه "يضجُّ بالهتاف والتصفيق، وهذا يعني، وعلى وجه التحديد، أن عمل الفيلسوف قد أصبح أكثر مدلولية ومعنى وأهمية من الألقاب الأرستقراطية"[1] الشائعة في ذلك الزمان؛ كألقاب النُّبلاء والملوك والكهّان وما أشبه.

التفلسُف

يعتقد كانط أن هناك معنى لـ (الفيلسوف) قابع خلف الصورة المعتادة التي يظهر فيها أمامنا بردائه المدرسي؛ معنى غير مدرسي، فالتعامل مع العقل يبدو حقاً طبيعياً لدى كل الناس، بل "توجد فكرة تشريعه في كل مكان، وفي كل عقل بشري"[2]، وعلى نحو متاح لكل إنسان. وتلك هي دلالة المعنى الكوني أو العالمي

1. تمارا دلوكج: افتتاحات فلسفة التنوير.. دينس ديدرو، ترجمة: د. عماد نبيل، ص 46، دار الفارابي، بيروت، 2013

2. إيمانويل كنْت: نقد العقل المحض، ترجمة: د. غانم هنا، ص 808. إن دلالة التفلسُف، وعلى نحو كوني، نجدها واضحة في مشروع كانط الخاص بفلسفة الجمال، وهو ما أشار إليه (مارك جيمنيز) في معرض حديثه عن الدور الكانطي في تاريخ فلسفة الجمال؛ حيث قال: "عندما أحكم بأن هذه الخزامى جميلة، فمن المؤكَّد أنه يمكن أن يكون ذلك بالنسبة إلى جميع الناس، فأزعمُ، إذا صح القول، بانخراط كوني، لوجهة نظري الخاصَّة". انظر: (مارك جيمنيز: الجمالية المعاصرة..

للفلسفة، وكذلك للتفلسُف، ولكن تلك الدلالة تفترض وجود فيلسوف تنويري يتعامل مع العقل بهذا المعنى؛ فيلسوف يُشرِّع للعقل كيانه ودوره وغاياته المطلوبة على نحو كوني؛ عدا ذلك لا يمكن أن توجد فلسفة ولا تفلسُف حقيقي؛ فالفلسفة، ومن منظور كانط، هي "مجرَّد فكرة عن علم ممكن؛ الفلسفة ليست مُعطاة بأي مكان في الواقع، وإنما يُبحث عنها بشتى الطرق"[1] من خلال التفلسُف؛ فأقصى ما يتعلَّمه العقل البشري "هو التفلسُف"[2].

إن مَهمة التفلسُف (Philosophieren)، ومن منظور الفلاسفة المدرسيين، لا تعدو أنْ تكون "ممارسة موهبة العقل في تطبيق مبادئه العامَّة لصالح محاولات مُعينة تقدِّم نفسها"[3]، بينما، ومن منظور الدلالة الكونية أو العالمية، وبحسب رؤية كانط، يبدو التفلسُف النَّقدي بحثاً في "علم الصلة بين كل معرفة وغايات العقل البشري الماهوية"[4]. ولعل الفرق بين الدلالتين يبدو جلياً هنا؛ دلالة تجعل من العقل مجرَّد أداة وبحث في مصادر ما يملكه هذا العقل، وأخرى تجعل منه موضوع معرفة أو موضوع تأمُّل وتحليل ونظر فكري يغربل ما تدخر بنية العقل البشري من معطيات لم تأت إليه عبر التجربة الحسية كالمعطيات الميتافيزيقية والخرافية والأسطورية.

الفلسفة

لا شك أن كانط، وبوصفه فيلسوفاً نقدياً تنويري الاتجاه، هو متورِّط بممارسة التفلسُف حدَّ التأمُّل في الأعمق والأكثر حيوية، فهو أمضى كل سنين

الاتجاهات والرهانات، ترجمة: د. كمال بو منير، ص 25، منشورات ضفاف، بيروت منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012).

1. إيمانويل كنْت: نقد العقل المحض، ترجمة: د. غانم هنا، ص 806.

2. إيمانويل كنْت: المصدر السابق نفسه، ص 806. (مع التصرف في اقتباس هذا النَّص).

3. إيمانويل كنْت: المصدر السابق نفسه، ص 807.

4. عمانوئيل كنط: المصدر السابق نفسه، ترجمة: د. موسى وهبه، ص 400.

عمره راعياً لتلك الممارسة العقلية الفذَّة، منشغلاً بهمومها، سائراً في دروبها الوعرة.

وفي كل تجربته التفلسُفية تلك، التي ألفيناه لا يميل إلى اعتبار مَهمة الفلسفة تكمن فقط في مجرَّد بناء معمار لنظام فلسفي غايته إنجاز وحدة كلية للمعرفة، راح يحث خطاه صوب الباعث النَّقدي الذي ميز تجربته الفلسفية برمتها؛ الباعث الذي يعمل على تفكيك بنية العقل ذاتها؛ بنية العقل المحض، بنية العقل في ذاته أو فياه، نراه يذهب إلى أبعد من ذلك لكي لا يسقط في فخاخ تشييد الأنظمة الميتافيزيقية الكلية الموروثة عن أسلافه التي لا تمارس فن التسآل الفلسفي الحقيقي عمّا يفعله العقل البشري بإزاء كيانه وبنيته ودوره التنويري لدى جميع البشر؛ فكانط، الذي همَّ بتعرية الفكر الميتافيزيقي من خلال تفكيك بنية العقل المحض المؤسِّسة لهذه المعرفة، رفض إقامة ميتافيزيقا بديلة، فقط أراد أن يضع المعرفة الميتافيزيقية في دروب العلم الآمنة لكنَّه لم يحظ بذلك؟

وعلى رغم قوله بأن (الفلسفة) هي: "منظومة كل المعرفة الفلسفية"[1] أو، وبترجمة الدكتور موسى وهبه: "إن سستام كل معرفة فلسفية هو الفلسفة"[2]. إلاّ أنّنا نلقاه يتحسَّس من المفهوم القديم للفلسفة الذي يصف الفلسفة أو التفلسُف بأنها، بأنه مجرَّد قدرة على استخدام العقل لتحليل الظواهر التي تواجه الإنسان في حياته اليومية أو محاولة تحقيق الكمال المنطقي للمعرفة أو بناء نسْق من العلم والمعرفة بناء منظومياً محكَّماً من دون مُساءلة العقل البشري عن وضعه وصور اشتغالاته الفكرية، وعن طبيعة بنيته المحضة، وكذلك عن أوهام تطلعاته المحضة.

بدلاً من ذلك، يريد كانط من سيدة المعرفة الجميلة - (الفلسفة) - أن تُمارس دورها النَّقدي الجديد عبْرَ مُساءلة العقل البشري الذي وجده ضائعاً في منعرجات بل ومتاهات معتمة كثيرة. وبذلك، يتحوَّل العقل، مع كانط، "ولأول مرَّة، إلى

1. إيمانويل كنْت: المصدر السابق نفسه، ترجمة: د. غانم هنا، ص 800.

2. عمانوئيل كنط: المصدر السابق نفسه، ترجمة: د. موسى وهبه، ص 399.

معضلة فلسفية"[1]، بل ويصبح المشغل الكانطي "معاودة جذرية لصياغة المشكل في الفلسفة"[2] من خلال التصدِّي للتأثير الضار الناتج عن هيمنة الفكر الميتافيزيقي على الوعي الفلسفي، وتقويض ذلك التأثير عبر تفكيك خطاب العقل المحض كمرجعية لا تنتج إلاّ الوهم والترائي والخداع والتضليل.

ولما كانت (الفلسفة) هي "علم الصلة بين كل معرفة وغايات العقل البشري الماهوية"، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وبحسب قول كانط نفسه بأن الفيلسوف هو "مشرّع العقل البشري"، فإن دورها – (الفلسفة) - يكتسب طبيعة تساؤلية نقدية، وهو شأن (التفلسُف) بمعناه الكوني أو العالمي التنويري الذي لا يعتبر (الفلسفة) مجرَّد أكلة جاهزة نعثر عليها في هذا الطبق أو ذاك، بل يعني إعادة بناء المعرفة الفلسفية من خلال وعي تنويري نَّقدي، وهذا النَّمط من التفلسُف، وبدلالته المغايرة، يعني الذهاب إلى العقل المحض بغية تفكيك حمولته المعرفية غير القائمة على التجربة، تلك الحمولة التي تمارس دوراً يضرُّ بمسيرة العقل البشري الحر.

ومن هنا، قال كانط في خاتمة (نقد العقل المحض) بأن "نقد العقل المغامر في الطيران بأجنحته الخاصَّة، تلك هي بالضبط، هي وحدها، ما يمكن أن نُسميه، بالمعنى الحقيقي للكلمة، فلسفة"[3]. ما يعني أن التفلسُف هو ممارسة النَّقد لهكذا عقل يحلِّق على هواه، والنَّقد الفلسفي ههنا إنما هو نقد حرية العقل المفرطة عندما لا يردعها رادع.

أخيراً، يبدو (التفلسُف)، وفي ضوء تجربة كانط المخصَّصة لقراءة المعرفة الدِّينية عبرَ كتابه (الدِّين في حدود مجرَّد العقل)، يبدو اشتغالاً نقدياً في حدود منطقة معرفية لا بدَّ للدَّين أن يكتسب نقاءه وذلك بتقويض ما التفَّ حوله، وعبر التاريخ، من تفسيرات وتأويلات جهويَّة باتت عنصر تشويه لذلك النَّقاء لكي يمكن أن يُنظر إليه كدين منقّى من الشوائب المتراكمة عليه، بل لا بدَّ من الرجوع

1. ناجي العونلي، (مقدِّمة) ترجمته لكتاب كانط (نقد العقل العملي)، ص 18.

2. ناجي العونلي: المصدر السابق نفسه، ص 18.

3. إيمانويل كنْت: نقد العقل المحض، ترجمة: د. غانم هنا، ص 816.

إلى التجربة المحضة للدِّين؛ إلى عقل الدِّين في ذاته، إلى عقل الدِّين المحض، إلى الدِّين في أصله. ومن هنا بات (الفيلسوف)، وبوصفه قارئاً نقدياً أصيلاً للتجربة الدينية، يهمُّ بتعرية جملة العوالق التأويلية المتراكمة سوء حول جوهر الدِّين حتى لتبدو، تلك التعرية، فعلاً تفكيكياً وتقويضياً جذري التوجُّه، وتلك مَهمة تاريخانية للفيلسوف التنويري النَّقدي الكوني؛ ابن الإنسانية جمعاء، المؤمن بالعقل الحق والدِّين الحق.

لهذا، يمكن القول إن المعنى الكوني للفلسفة يبدأ من اعتبار الفيلسوف، وعندما يمضي في "الطريق النَّقدي Der kritische Weg"[1]، هو المشرِّع الأول للعقل البشري وليس مجرَّد مفكِّر يستعينُ بالعقل كأداة لتحليل الظواهر الطبيعية والنَّفسية والمجتمعية، وكذلك من اعتبار الدور المعرفي لهذا الفيلسوف حالة مختلفة عن حالة المتخصِّص في الرياضيات أو الفيزياء أو المنطق أو جُملة ما ندعوهم بـ (العُلماء) أو (صنّاع العقل البشري) في ضوء فهمنا المعاصر لدلالة هذا المصطلح.

ولما كانت (الفلسفة)، وبحسب المنظور الكانطي، "ترجع كل شيء إلى الحكمة، ولكن عن طريق العلم"[2]، فإن (الفيلسوف) هو الشَّخص الذي يقوم بذلك الإرجاع أو الوصل بين الطرفين؛ الشيء والحكمة، والعلم هو الضامن الحقيقي لهذا الإرجاع كونه وحده الذي "إذا ما فُتح الطريق أمامه، فإنه لا يتشابك ولا يسمح بأي خطأ"[3].

لهذا، يمكن أن نصف (الفيلسوف النَّقدي) بمعناه الكوني بأنه الفيلسوف الحقيقي، إنه فيلسوف التنوير مقابل صورة الفيلسوف الزائفة، تلك الصورة التي نضّدتها الفلسفات المدرسية التقليدية غير النّقدية التي توكل ممارسة الفلسفة إلى الاستعانة بالعقل فقط على نحو مُشوَّه عندما تطالب الفيلسوف بأن يكون

---

1. إيمانويل كنْت: نقد العقل المحض، ترجمة: د. غانم هنا، ص 820.

2. إيمانويل كنْت: المصدر السابق نفسه، ترجمة: د. غانم هنا، 816، وترجمة د. موسى وهبه، ص 404 – 405.

3. إيمانويل كنْت: المصدر السابق نفسه، ترجمة: د. غانم هنا، 816، وترجمة د. موسى وهبه، ص 405.

خاضعاً لمنطق الوصاية والتبعية للعقل الاستسلامي الكسول، بينما الفلسفة، وبمعناها الكوني أو العالمي النَّقدي التنويري، تجعل العقل موضوعاً لتفكيك عمائره بغية تكريرها وتنقيتها ومحصها من ضلالاتها وأوهامها. ليس هذا فقط، بل والتشريع للمُنقّى منها على نحو نقدي تنويري بعيداً عن منطق الوصاية والتبعية وتشوهات العقل التأويلي المتراكمة، وتلك هي مَهمة الفيلسوف في مثالها الكانطي.

في الوقت ذاته، ينبِّه كانط إلى عدم وجود فيلسوف كوني تنويري نقدي جاهز الحضور سوى فكرته التي له، ونقد العقل وحده؛ النَّقد بمعنى الفحص والنَّظر لكل ما يرد إلى الذهن البشري من غير أن يكون قائماً على التجربة، هو وحده الكفيل بمنحنا فرصة ذهبية لملاقاة الفيلسوف النَّقدي الكوني التنويري الذي يؤمن بأنَّ فكرة التشريع للعقل توجد في كل مكان، وفي كل عقل بشري، لكنّها لا تخرج إلى العيان الفعلي إلاّ من خلال التفلسُف النَّقدي الخلاق الذي صار كانط بسببه أحدوثته الواضحة في القرن الثامن عشر عندما كشف عن مشروعه الفلسفي الذي ضمَّته مؤلَّفاته النّقدية الكبرى.

القيم الجديدة عند مارتن لوثر

ا.د. موسى معيرش/ الجزائر
جامعة عباس لغرور خنشلة

يمثل مارتن لوثر Martin Luther مرجعا مهما للبروتستانتية، وهي مذهب لاهوتي مسيحي كبير، نشأ عن حركة الاصلاح الديني في أوربا، وشكل تحديا حقيقيا للكنيسة الكاثوليكية، فقد قام على أنقاض قيم قديمة، مما يجعل إبراز إسهامات الرجل تقتضى أهمية كبيرة.

أولا . الخلفية الفكرية :

يعتبر مارتن لوثر، أكبر مصلح ديني في أوربا في العصر الحديث، ولد 10 نوفمبر 1483 م، بمدينة Eisleben بألمانيا، وتوفى بنفس المدينة في 18 فيفري 1546م، تزوج من الراهبة كاترينا فان بورا Katharina von Bora و أنجب منها ستة أبناء .

أما في مجال أنشطته الدينية فقد أنجز العديد من الترانيم الكنسية، باللغة الألمانية انتشرت بين الناس، تنسب إليه العديد من المؤلفات، نذكر منها:

. النبلاء المسيحين في ألمانيا، في الاسر البابلي للكنيسة، وكان هذا سنة1520 م

. ترجمة الكتاب المقدس عام 1521م، في عبودية الارادة.

. المجامع الدينية والكنائس. علاوة على رسالة ضد مجددي التعميد، و رسالة بعنوان: بابوية روما أسسها الشيطان، وكان هذا عام 1539م.[1]

. أصول تعليم الدين المسيحي، شرح أصول الدين المسيحي.

. اليهود وأكاذيبهم .

ثانيا: أشكال القيم اللوثرية:

الدارس لما تركه لوثر من أثار فكرية متنوعة: دينية و فلسفية، يلاحظ أن ما قدمه الرجل عبارة عن ثورة فكرية لاهوتية، شملت أغلب المبادئ و العقائد الكاثوليكية، التي قامت عليها المسيحية قرابة خمسة عشر قرنا كاملة.

فقد طالب بالتخلي عن مجموع القيم التي ظهرت في مختلف مراحل تطور المسيحية المختلفة، واستبدالها بقيم جديدة قديمة، يعود معظمها إلى اليهودية التي كانت في عهد المسيح، فما هي هذه القيم؟ و لماذا ثار لوثر عليها؟

1. نقد القيم الكاثوليكية:

لعل بداية الاجابة عن ما طرحناه من اسئلة، تكون بمعرفة الدوافع التي كانت وراء حركة لوثر و جعلته يشعل هذه الثورة، و من ثم يمكن أن نشير إلى بعض هذه القيم على النحو التالي. فقد كانت زيارته لروما، و صدمته الكبيرة، بعد أن شاهد بنفسه حالة الرفاهية التي كان يعيشها رجال الدين هناك، فكانت بداية معارضته و استنكاره، لطريقة حياة رجال الدين في الفاتيكان، فالفساد والبذخ كان ظاهرة منتشرة و ليس مجرد حالات عرضية يمكن معالجتها، و بالتالي فلم يكن من الممكن السكوت عليها أكثر، خاصة في هذه الفترة الحرجة من التاريخ، التي كانت تعيش نهضة في مختلف المجالات.

---

1 . عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1988م، ص 364، 365.

كل هذه المعطيات دفعت لوثر دفعا، إلى العمل على ضرورة إصلاح ما يجب إصلاحه و الثورة على ما لا ينفع معه الاصلاح، و تغييره بما يحقق الغاية المرجوة. و سنحاول فيما يأتي إبراز القيم الجديدة التي حاول فرضها، و خالف بها الكاثوليكية، و شكلت فيما بعد معالم حركته.

2 . الدعوة للعودة لقيم الإنجيل:

عمل لوثر على ترجمة كتاب العهد الجديد إلى لغته الألمانية، و كانت هذه الترجمة أول ترجمة لغير اللاتينية، و نشرها سنة 1522م، لتبعها بترجمة العهد القديم سنة 1543م، و رغم الاهمية العلمية و القيمة الدينية لهذا العمل، فقد أثار استنكار الكنيسة الكاثوليكية، التي ظلت تحتكر فهم هذا الكتاب و تفسره على النحو الذي يخدم مصالحها، و من الغريب أن نجد الجماهير المسيحية المؤمنة لا تستطيع قراءة الكتاب المقدس، و لا تفهم الصلوات التي تؤديها.

و تتفق مختلف المصادر التي عدنا إليها ، على أن ترجمة لوثر للكتاب المقدس لعبت دورا بارزا في تكوين الأمة الألمانية ذات القيم الجديدة، ذلك أن هذه الترجمة ساهمت في بعث اللغة الألمانية، و جمعت من حولها الأمراء ذوي النزعة القومية، الذين وجدوا فيها داعما كبيرا للتخلص من سلطان الأجانب اللاتين بالخصوص.

و لم يكتف مارتن لوثر بترجمة الكتاب المقدس، بل أننا وجدناه يرفض العديد من أسفاره، ويعتبرها غير قانونية، كما هو شأن الأسفار السبعة التي عرفت بالأسفار المنحولة أو الأبوكرافيا، وهكذا صار العهد القديم مكونا من تسعة وثلاثين سفرا بدلا من ستة وأربعين سفر، و هي:

التكوين، الخروج، اللاوين، العدد، الثنية، يشوع، القضاة، الملوك الأول والثاني، أخبار الايام الاول والثاني، عزراء، نحميا، أستير ،أيوب، المزامير، الأمثال، الجامعة، نشيد الانشاد، أشعيا، أرميا، حزقيال، دانيال، هوشع، يؤئيل، عاموس، عوبديا، يونان، ميخا، ناحوم ،حبقوق، صفنيا، حجي، زكريا، ملاخي، بينما نجده يرفض الأسفار الاخرى وهي على النحو

التالي: سفر طوبيا، سفر يهوديت، سفر حكمة سليمان، سفر يشوع بن سيراخ، سفر باروخ، أسفار المكابيين.

أما فيما يتعلق بالعهد الجديد ،فهو الأخر يحتوى على عدة أسفار منحولة، ولهذا لا نجد الرجل يعترف إلا بالأسفار التالية: إنجيل متى، إنجيل مرقص، إنجيل لوقا، إنجيل يوحنا، أعمال الرسل، علاوة على مجموعة من الرسائل هي: رومية، كورنثوس 1و2، غلاطية، أفسس، فليبي، كولوسي، تسالونيكي 1و2،تيماتوس 1و2، تيطس، فيلمون، العبرانيين، يعقوب، بطرس 1و2، يوحنا1و2، وأخيرا رؤيا يوحنا[1]، أما الأسفار المنحولة فيحددها فيما يلي: رسالة بطرس الثانية، رسالة تيماتوس الثانية.

في حين نجده يحدد تصوره للإنجيل في كتابه أصول تعليم الدين المسيحي بقوله: " الانجيل هو تلك العقيدة في الكتاب المقدس، التي يخبرنا الله فيها بالأخبار السارة، المتعلقة بخلاصنا في المسيح يسوع"[2]، كما نجده يفرق بين الانجيل والناموس في ثلاثة نقاط أساسية، يحددها بقوله :"

أ. أن الناموس يعلمنا، ما ينبغي علينا أن نعمله، أو ما يجب علينا أن لا نعمله، أما الإنجيل فإنه يعلّمنا ما عمله الله من أجلنا، ومازال يعمله من أجل خلاصنا.

ب . الناموس يبين لنا خطيئتنا، وغضب الله، أما بشارة الانجيل، فإنها تظهر لنا المسيح مخلصا، وتبين لنا نعمة الله.

ج . يجب أن نكرز بالناموس لكل الناس، ولا سيما الخطأة غير التائبين، أما بشارة الإنجيل، فيجب أن يكرز بها إلى الخطأة المضطربين فكريا، بسب خطاياهم"[3].

3. صكوك الغفرآن:

---

1 . مارتن لوثر : أصول تعليم الدين المسيحي، شرح أصول الدين المسيحي، ترجمة ونشر المركز اللوثري للخدمات الدينية في الشرق الاوسط، بيروت، لبنان، ص177.

2 . المصدر السابق : ص47.

3 . المصدر نفسه :ص47.

ظهرت فكرة صكوك الغفرآن أثناء فترة الحروب الصليبية على المسلمين، وهي عبارة عن صكوك تشترى من الكنيسة من قبل الخطاة من أتباعها، وتقوم فكرة هذه الصكوك على أن يشترى المسيحي غفراه من كل الخطايا التي ارتكبها بمبلغ من المال يزيد أو ينقص حسب ما تراه الكنيسة.

و قد لجأت الكنيسة لهذا المنهج الغريب في البداية لتمويل الحروب الصليبية، غير أن نجاح الفكرة شجع أصحابها على الاحتفاظ بها، لما كانت تحققه من مكاسب، بل أنهم توسعوا في استخدامها بشكل رهيب، بعد أن تحولت إلى مشروع استثماري مربح.

ومن النوادر الطريفة المتداولة عن صكوك الغفرآن، أن أحد التجار اليهود تقدم لبابا روما لشراء جهنم، ولما تعجب هذا الأخير من هذا الطلب الغريب، ذلك أن الناس العقلاء حسب وجهة النظر تلك تشترى أماكن في الجنة، وليس في النار، و ما كان من اليهودي إلا أن صرح بأنه يهودي، مهووس بالبيع والشراء، وليس له من المال الكافي لشراء الجنة، مما اضطره إلى التقدم لشراء النار.

وبعد أن تمت البيعة وأخذ التاجر صك اكتسابه للنار، أذاع في الناس أنه المالك الفعلي والشرعي للنار، وبالتالي له الحق في قبول من يقبله فيها، كما له الحق في أن يرفض فيها من يشاء، لذا فمن كان غير قادر على شراء مكان في الجنة، فما عليه أن يدفع ثمنا قليلا لعدم قبوله في النار وتعرضه لعذابها.

فسارع الفقراء للحصول على هذا العرض، فوقعت الكنيسة في مشكلة لاهوتية كبيرة وهي: من لم يشترى صكا للجنة، واشترى صك للعتق من النار، أين سيذهب بعد موته، فليس له مكان لا في الجنة ولا في النار؟ وانتهت الإشكالية بأن عادت الكنيسة واشترت صك النار بمبالغ مضاعفة.

يسعدني هنا أن أنقل إلى القارئ الكريم نص هذا الصك، حتى يقف الباحث على ما فيه من انحراف في حق الديانة التي صدر باسمها، حيث جاء فيه:" ربنا يسوع المسيح يرحمك يا فلان، ويحلك باستحقاقات

ألامه الكلية القداسة، وأنا بالسلطان الرسولي المعطى لي أحلك من جميع القصاصات، والأحكام و الطائلات الكنسية التي استجوبتها، وأيضا من جميع الإفراط والخطايا والذنوب التي ارتكبتها مهما كانت عظيمة و فظيعة، ومن كل علة، وإن كانت محفوظة لأبينا القدس البابا، والكرسي الرسولي، و أمحو جميع أقذار المذنب وكل علامات الملامة التي ربما جلبتها على نفسك في هذه الفرصة، وأرفع القصاصات التي كنت تلتزم بمكابدتها في المطهر وأدرك حديثا إلى الشركة في أسرار الكنيسة وأقرنك في شركة القديسين، أدرك ثانية إلى الطهارة والبر، الذي كان لك عند معموديتك، حتى انه في ساعة الموت يغلق أمامك الباب الذي يدخل منه الخطأة إلى محل العذاب والعقاب، ويفتح الباب الذي يؤدي إلى فردوس الفرح، وإن لم تمت سنين مستطيلة فهذه النعمة، تبقى غير متغيرة، حتى تأتى ساعتك الأخيرة، باسم الأب والابن والروح القدس"[1].

نعود للحديث عن موقف مارتن لوثر من هذه الصكوك، حيث نجده يرفضها انطلاقا من أن المسيحي لا يدخل الجنة بعمله، وإنما يدخلها بنعمة الله، كما أن المبالغات الكثيرة في منح هذه الصكوك لكل من يدفع والتوسع في ذلك، حتى أنه صار بإمكان الأحياء شراء هذه الصكوك للأموات أيضا.

فاستخف الناس بالخطايا، وصار اعتقادهم بإمكانية غفرانها بشراء هذه الصكوك يدفعهم إلى مزيد من الخطايا ماداموا قادرين على شرائها. وقد تنبه لوثر لهذا الآمر، وأدرك أن سلم القيم الذي قامت عليه المسيحية ينهار بمثل هذه السلوكيات، التي ليست من الدين، ولا تخدمه من قريب أو بعيد، بقدر ما تحط من قيمته. حيث نجده يؤكدن على فساد هذا الاعتقاد، وان الانسان لا يدخل الجنة بعمله، وليس للكاهن سلطة غفران الذنوب ومسحها إلا وفق شروط محددة.

---

1 . نقلا عن محمد أبو زهرة ،محاضرات في النصرانية، دار الشهاب الجزائر، ص244،243.

وفي رفضه لصكوك الغفران، ينطلق لوثر من قناعة دينية تقليدية، فهو من جهة يعترف، بأن الكنيسة تمتلك سلطة مميزة، بعد أن تلقتها وورثتها عن السيد المسيح، لكي تقوم بغفران خطايا التائبين من المؤمنين بالمسيح، ومعنى أن هذا الغفران يتم وفق قواعد محددة، ومن جهة ثانية فإن هذا الغفران يأتي بعد أن يعترف الانسان المؤمن بما ارتكبه من اخطاء، ويطلب من الله الغفران على النحو التالي:" نصلي في هذه الطلبة التي تجمع فيها كل طلباتنا، أن ينجينا الله، أبونا السماوي من كل شرّ، ينجم عن الجسد والنفس، عن الممتلكات والامجاد الارضية، وعندما تدنو ساعتنا الاخيرة أن يمنحناها به مباركة، وأن ينقلنا بنعمته من وادي الدموع إلى حصرته في السماء"[1].

هذا في مقابل أن يعد الانسان ربه بمسامحة كل الذين يخطؤون في حقه، غير أن لوثر يستدرك أن من لا يندم ولا يعترف بالسيد المسيح كمخلص، لا يمكن للكاهن أن يغفر له الخطايا، وإنما على العكس من ذلك تقوم الكنيسة بمعاقبته بالحرمان والعزل، زيادة على أن المعمودية لها دور أساسي في غفران الخطايا.

ويمكن دائما وفق لتصور لوثر أن تمارس الكنائس المحلية هذا الحق، بعد أن تختار رجالا وتوكل لهم ممارسة هذه السلطة، دون مقابل مادي، و إنما يتم وفق الشكل التالي:" بناء على اعترافكم هذا ،و بناء على سلطان وظيفتي، أنا المدعو و المرسم خادما للكلمة، أعلن نعمة الله لكم جميعا ،و بالنيابة عن سيدي يسوع المسيح، وبحسب أمره، أبشركم بغفران كل خطاياكم، باسم الاب و الابن و روح القدس، أمين"[2].

4. زواج رجال الدين :

---

1 . مارتن لوثر: أصول تعليم الدين المسيحي، شرح أصول الدين المسيحي، ص141.

2 . المصدر نفسه : ص 163.

المتعارف عليه بين رجال الكنيسة الكاثوليكية، أن المنتمين إليها من الرجال والنساء، من غير عامة المؤمنين، لا يحق لهم الزواج، وإنما عليهم الترهب ،غير أن هذه الظاهرة جلبت على المسيحية كوارث كبرى، فقد انتشر الشذوذ الجنسي، واغتصاب الأطفال بين رجال الدين، بشكل كبير، كما أسهم في ظهور العشيقات عند هؤلاء بشكل ملفت للنظر، بل و حتى بين الراهبات في الاديرة، هذا ما عبرت عنه الدّيكاميرون لجيوفاني بوكاشيو (1313،1375م)[1]، التي تحتوي على مئة قصة مختلفة، نجد أغلبها تصور مثل هذه العلاقات في شكل قصصي مثير، حيث نجدها تكشف عن الصورة التي صار ينظر بها الناس بعامة ورجال الفكر والثقافة بخاصة لهؤلاء.

نحب ان ننقل للقارئ الكريم نصا من هذه النصوص على النحو التالي :" لابد أن تعرفن إذا أنه كان هناك في لومباردي دير مشهور بقداسته وتدينه، وكان بين راهبات ذلك الدير شابة تجري في عروقها دماء نبيلة ...خرجت إلى بوابة الدير الحديدية لمقابلة قريب لها...."[2]

وقد استنكر لوثر هذا التقليد الكنسي القاضي بمنع زواج رجال الدين، الذى ليس له أصل في مسيحية السيد المسيح، و نادي بضرورة زواج الرهبان والراهبات، وبدأ بنفسه، عندما تزوج براهبة، وأنجب منها عدة أبناء وبنات.

وفي كتابه تعليم الدين المسيحي، نجده يحدد الصفات التي يجب أن تتوفر في رجل الدين على النحو التالي:" يجب أن يكون الاسقف بلا لوم، بعل امرأة واحدة، صاحيا عاقلا، محتشما، مضيفا للغرباء، صالحا للتعليم، غير مدمن الخمر ولا ضرّاب، ولا طامح بالربح القبيح، بل حليما، غير مخاصم ولا محب للمال، يدير بيته حسنا، له أولاد في الخضوع بكل وقار، غير حديث

---

1 . الدّيكاميرون : مجموعة قصصية لكاتب إيطالي يدعى جيوفاني بوكاشيو ، تحتوى مئة قصة ،تشبه في طريقة عرضها ألف ليلة و ليلة في التراث العربي.

2 . جيوفاني بوكاشيو : الديكاميرون : ص 559.

الايمان، ملازما للكلمة الصادقة التي بحسب التعليم، لكي يكون قادرا على أن يعظ بالتعليم الصحيح، ويوبخ المتناقض"[1].

أما مفهومه للزواج، فهو المفهوم التقليدي المتعارف عليه، وهذا ما يكشف عليه بقوله:" الزواج هو اتحاد رجل واحد وامرأة واحدة، في جسد واحد مدى الحياة، لقد رتب الله الزواج، الذى يبدأ عادة عن طريق الخطوبة المشروعة"[2].

هذه بعض الأفكار التي نادى بها المصلح الديني الألماني مارتن لوثر، و التي تبين بوضوح أن الثورة التي قادها ضد الكنيسة الكاثوليكية، لم تكن ثورة دينية فقط، رغم أنها قضت على الكثير من القيم الدينية لهذا المذهب الديني، وأقامت بديلا عنها قيما بروتستانتية جديدة، وإنما هي ثورة شاملة، ذات بعد قيمي جديد، ومع هذا فلم تكن هذه القيم الجديدة تحظى بتوافق كافة أتباع هذا المذهب الجديد، بل على العكس من ذلك وجدناها تتعرض هي الأخرى للنقد والرفض، كما هو شأن زونجلي و كالفن في كثر من المسائل.

قلت لم تكن هذه الحركة دينية خالصة، بل كانت حركة سياسية واجتماعية، ساهمت في تكوّين الأمة الألمانية الجديدة، وخاصة بنشرها لقيم الأمة الجديدة، ونقصد بذلك: اللغة الألمانية، وتمجيدها للتاريخ الجرماني، وقيامها على أساس هذا العرق، مما مهد فيما بعد إلى قيام الوحدة الألمانية بعد قرنين من هذه الفترة، وبزوغ الروح الألمانية النقدية في الفلسفة.

فهذه الحركة قضت على الروح المطلق في الكنيسة لتوقفه في الفلسفة مع هيجل و أتباعه[3].

5. نقد القيم اليهودية :

شكلت القيم اليهودية منذ القدم مصدرا مهما للمسيحية سواء كديانة أو فلسفة، غير أن العلاقة بين الديانتين ظلت تكتنفها جدلية القرب

---

1. مارتن لوثر: أصول تعليم الدين المسيحي، شرح أصول الدين المسيحي ، ص 31.

2. المصدر السابق:ص69.

3. تحدثنا بإسهاب عن الروح المطلق الهيجلي ، في كتابنا تصنيف القيم بين الفلسفة والدين.

والبغض، خاصة أن الثانية نتجت عن الأولى، وأن المسيح لم يكن إلا رجلا يهوديا لحما ودما، كما أن دعوته لم تكن ولدت إلا من رحم هذه الديانة، كما ان أتباعها وحواريها لم يكونوا إلا يهودا.

ومع هذا فقد تعرضت الديانة الجديدة بالنقد لمظاهر القيم اليهودية القديمة، كما أن اليهودية منذ البداية أعلنتها حربا على الديانة الجديدة وأتباعها، بدأ بالسيد المسيح نفسه، وبأمه مريم.

مما دفعها إلى التحالف مع أعدائها من الرومان والمساهمة في اضطهاد الدين الجديد، لدرجة أن المسيحيين يعتقدون أن اليهود هم من تسبب في قتل المسيح وصلبه، كما ساهموا مساهمة مباشرة في التنكيل بأتباعه وتصفيتهم وحرقهم .

لذا كان رد الكنيسة الكاثوليكية قويا بعد أن مالت إليها الكفة، وشنت حملات منظمة ضد اليهود، فهل ساير أنصار الاصلاح الديني بعامة ومارتن لوثر بخاصة هذا الموقف، أم عارضوه؟ للإجابة عن هذه الاشكالية لابد من العودة إلى سيرة ومسيرة مارتن لوثر، حيث نجده يخصص حيزا كبيرا من اهتماماته لهذه المسألة، وهذا من جانبين:

- الجانب الأول،

تمثل في رفضه للعديد من أسفار العهد القديم ووصفها بالأبوكرافيا أو المنحولة.

- الجانب الثاني،

تمثل في ما كتبه عن اليهود في كتابه اليهود وأكاذيبهم، وفي مختلف عظاته التي تحدث فيها عن الموضوع .

الواقع أنه رغم النقد والعداء بين الكاثوليك و البروتستانت إلا أن الموقف من اليهود يكاد يكون واحدا، وهذا ما تجلى في كل ما تعرض له هؤلاء وأولئك، فإذا عدنا إلى ما كتبه مارتن لوثر في هذا المجال، نكتشف هذا العداء وخلفياته ومداه، حيث نجده يفتتح مقدمة كتابه بتوضيح الدوافع التي جعلته يهتم باليهود ويخصص كتابا للحديث عن أكاذيبهم، قائلا :" كنت قد

قررت أن لا أكتب أكثر، لا عن اليهود، ولا ضدّ اليهود، ولكن ما إن علمت أن هؤلاء الناس الأشرار الملعونين لا يتوقفون عن الدعاية لأنفسهم ومحاولة كسبنا . نحن المسيحين أيضا، فإنني نتيجة لذلك سمحت لنفسي بنشر هذا الكتيب للإعلام بأنني سأكون من الن فصاعدا. بين أولئك الذين يقامون مثل هذه النشاطات السامة لليهود، ولكي أنبه المسيحيين أن يكونوا على حذر منهم"[1].

وهو بهذا لم يكن يهدف الى التعرف على الكيفية التي يفسر بها اليهود كتابهم المقدس، فهذه مسألة تعرف عليها من قبل، كما أنه لا يرغب في تنصير اليهود، ذلك أن هذا :" أمر مستحيل، وحتى إن تنصروا، افتراضا فتنصرهم لا يأتي بخير، أينما كانوا، بل هم على الجملة امسوا اسوا حالا"[2].

لتحقيق غايته هذه، نجد الرجل يعمل على الغوص في نفسية العقل اليهودي من خلال مصادر تكوينه، وطريقة تفكيره، وصولا إلى المواقف التي يتخذها، ليقارن كل ذلك ببقية الشعوب الوثنية والعربية وعلاقتهم بالمسيحيين، محاولا تأكيد وجهة نظره من أن اليهود أسوا شعب في الكون .

ويعزو ذلك إلى أن مشاعرهم تصلبت: " وتحجرت، وباتوا في حيرة مطبقة اعمتهم فلا يستطيعون رؤية نهاية لأمرهم هذا، ولا الوقت الذي يصلون فيه إلى ما يتمنون من راحة، وهم لا ينقطعون عن الابتهال الدائم، والصراخ إلى الله على طريقتهم"[3].

وبالتالي فإن إصلاح هؤلاء وإعادتهم للحق أمر غير ممكن، وبالتالي فلا أمل من المحاولة، ذلك أنهم:" من الطفولة قد ارتضعوا اسم الكراهية لسيدنا المسيح مع اللبان من أثداء أمهاتهم، فلا أمل في إصلاحهم، إلا أن يبلغ البؤس

---

1 . مارتن لوثر : اليهود وأكاذيبهم ،ترجمة محمود النيجري ، مكتبة النافذة، القاهرة ، الطبعة الأولى 0200م ، ص51.

2 . المصدر نفسه : ص 55.

3 . المصدر السابق: ص 56.

بهم مبلغ الاكراه، الذي يحملهم على الاعتراف بأن مسيا قد أتى وهو سيدنا المسيح، ولكن هذا الوقت مبكرا جدا"[1].

ففيما يتعلق بمصادر تكوين هذا العقل، يعتقد مارتن لوثر أن العهد القديم والتلمود يمثلان الأساس الاول الذى يكون هذا العقل، ومع أن العهد القديم مصدرا مها للمسيحية، غير أنه يرى فيه محرفا، مما دفعه إلى رفض العديد من اسفاره واصفا إياه بالابوكرافيا، ذاكرا منها سفر استير، الذى يرى فيه عنوانا للسلوك اليهودي المتعجرف حينما تتاح له الفرص.

كما يذهب إلى أن التحريف الممنهج الذى قام به اليهود لكتابهم، أفقده الروح الالهية وأكسبه الطبيعة الشيطانية، معتقد أن: "اليهود هم على الحقيقة المنافقون و سفاحوا الدم بلا مراء، لم يكتفوا بتحريف التوراة وتزييف كلامها من اولها إلى أخرها"[2].

هذا التحريف والتزييف الذي ألذى أصاب كتاب اليهود، جعلهم يسعون إلى مرضاة الله: "بقتل الأنبياء، فهم الشعب الشرير المتقلب المتصلب الشرايين، الذين لم يؤثر فيهم عامل من عوامل الردع، فكان أمرهم طلاحا، لا صلاحا، وغمرتهم السيئات، وفارقتهم الحسنات، ولم يجدهم العذل، ولا التأنيب، ولا الزجر على يد الأنبياء"[3].

مما جعل الله يوبخهم ويصفهم بأبناء العاهرة على لسان أنبيائه : "لأن بني إسرائيل لم يتركوا وثنية إلا اتبعوها، ولا شرا إلا فعلوه، ولا موبقا إلا ركبوه مع شدة استمساكهم المموه بأنهم سدنة الشريعة وأنهم لها مقدسون"[4].

وعند ما يقارن لوثر بيت القيم الوثنية، والقيم اليهودية، نجده يفضل الأولى، قائلا : "وشأن اليهود أنهم يسيئون فهم وصايا الله دون حرج، وهم اهل الرياء والغطرسة، متصلفون يترفعون على الوثنين، و هؤلاء الوثنيون افضل

---

1 . المصدر نفسه : ص 61،62.

2 . المصدر نفسه : ص 76.

3 . المصدر السابق : ص 61،62.

4 . المرجع نفسه : ص 83.

منهم أمام الله، لأنهم خلوا من إدعاء القداسة، ولعل لهم من أعمالهم ما ينفع على طاعة من طاعات إدعاء الشريعة أكثر مما للقديسين المنتفخين والمجدفين الذين حبطت أعمالهم والمنافقين الكذبة"[1].

يذهب لوثر بعيد في نقد اليهود والقيم التي يحملونها قائلا: "ومن المؤكد أن الشمس لم تشرق في هذا الكون على شعب اشد عطشا إلى الدماء، واكثر نزوعا إلى المقدس من اليهود، ومع هذا فإنهم يتصورون انهم يزدادون زلفى إلى الله باستئصال غيرهم ممن يعدون وثنيين، وأروع ما ينتظرون من مسيا أنه متى أتى، ذبح سكان العالم بالسيف أجمعين"[2].

ليصل الرجل في الاخير إلى أن: "اليهود يضلون عن علم وعن إرادة، ولا يريدون التخلي عن الربيين، الذين يتولون أمورهم، فعلينا أن ندعهم في غيهم يعمهون في التجديف، والاباطيل و لا نكترث بهم"[3].

ما نستطيع القول هنا أن مارتن لوثر لم يقتصر على نقد القيم الكاثوليكية، وإنما شن حملة ايضا وربما بصورة أكثر على القيم اليهودية، وعلى الشعب اليهودي في الوقت نفسه، معتبرا أن هذه القيم بعيدة كل البعد عن القيم الانسانية، وهي تمثل انحرافا وشذوذا عن لأصول الأولى للديانة الصحيحة.

---

1 . المصدر نفسه: ص 84.

2 . المصدر نفسه : ص 88.

3 . المصدر السابق : ص 93.

الدين في الفلسفة

قراءة في الرؤية الهيجليَّة

شريف الدين بن دوبه[1]

توطئة :

من الأوّليات المؤلّفة للبِنية التركيبيَّة لجبِّلة الإنسان بعدَ القابليات الذهنيَّة، والنزوع الأخلاقيّ الحاجةُ إلى الدين، فهي استعداد طبيعيّ في بنية الذات الإنسانيَّة، وحيثيَّة ماهويَّة غير عرضية كحال الجسد، فالجسد كتعيّن ليس إلَّا أداة وآلة تحقق بها الذات مطالبها وغاياتها الفرديَّة والمتعالية، ومن النصوص المرسلة في العقيدة الإسلامية التي تدلُّ على حدة الفطرة التي جبل عليها الإنسان، قول الرسول محمد (صلَّى الله عليه وآله وسلَّم): ""كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه ""كما وردت الفطرة كثيرا في القرآن الكريم في عدّة صيغ منها في قوله تعالى: ""**قال بل ربُّكم ربُّ السموات والأرض الذي فطرهُنّ**"[2]، وقوله تعالى: ""**إني وجّهت وجهي للّذي فطر السموات والأرض**""[3]، ولم ترد صيغة (الفطرة) أي وزن (فعلة) إلَّا في آية واحدة هي قوله تعالى:"**فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله**".[4]

وفي اللغة العربية: "تدلّ صيغة (فِعلة)على المصدر الدال على هيئة الفعل ونوعه، فإذا قلنا جَلسة فهذه تعني الجلوس مرة واحدة ولكن إذا قلنا جِلسة

1- أستاذ مساعد شعبة الفلسفة جامعة سعيدة

2- سورة الأنبياء : 56

3- سورة الأنعام : 79

4- سورة الروم: 30

فإنها تعني هيئة الجلوس، وعليه فكلمة (فطرة) تعني تلك الهيئة التي خلق بها الإنسان[1]، ومن بين مضامين الفطرة الحاجة إلى الدين الذي هو الطاعة والجزاء في اللغة، وقد جاء هذان المعنيان في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: "**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**" أي يوم الجزاء، وكذلك جاءت لفظة الدين متضمّنة لمعنى الطاعة والانقياد، كما في قوله تعالى في حكاية يوسف وأخيه: "**كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ**" أي في طاعة الملك وشريعته .

وفي الاصطلاح هو جملة الشرائع التي جاء بها الأنبياء والمرسلين، والديانات التوحيديَّة الكبرى هي اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام، والبحث النظريّ في العقائد من حيث الحجاج والاحتجاج هو أصل الخلاف بين البشر، ولم تكن يوما الحاجة إلى الدين مسألة خلافيَّة بين البشر، إذ لم يكن الاختلاف حول الأهميَّة التي تحتلها الديانات إلَّا مسألةً ثانويَّةً، وطبيعة العقيدة المسيحيَّة وإشكالاتها العقديَّة طرحت الكثير من المصاعب أمام الفلاسفة الذين ينتمون إلى هذه العقيدة، ولا سيَّما الإشكالات المنطقيَّة، مثل مسألة الألوهية بين الوحدة وبين التثليث وعليه فإن علماء الكلام أو علماء اللاهوت في المسيحيَّة قد انبروا للدفاع عن عقيدتهم بالحجج العقلية.

فريدريك هيجل "1831/1770" أعظم الفلاسفة الذين عرفتهم البشرية، لدرجة اعتبره بعض الباحثين الفلسفة ذاتها بلحمها ودمها، فهو المفكر الوحيد الذي استطاع بعد ارسطو أن يسيطر على العالم بعقله، بالقدر نفسه الذي حاول فيه الاسكندر ونابليون الاستيلاء على العالم بقوتهما العسكريَّة، وقد اختلف الفلاسفة والنقاد حول الأصالة الفلسفيَّة في النسق الهيجلي، فاعتبره بعضهم الفيلسوف الذي جرؤ على وضع الفلسفة فوق مستوى الدين كما قال عنه الفيلسوف الدانماركي "سورين كيركيغارد Soren Kierkegaard "1855/1813". ولم يجد بعضٌ آخر من الباحثين في فلسفته أكثر من مجرد

---

1 - مرتضى المطهري ، الفطرة ، ترجمة جعفر صادق الخليلي ، مؤسسة البعثة ، بيروت ، ط2 - 1992 ص : 11

عالم لاهوتيّ، ومذهبه الفلسفي ليس إلَّا صورة مقنّعة من صور الفلسفة المسيحيَّة، فهو آخر عبقريَّة كما بصفه كروتشه . ظهرت في تاريخ الفلسفة، عبقريَّة ضارعت عبقرية أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وفيكو، وكانت .. ولم تظهر بعده سوى مواهب صغرى، كان أصحابها مجرّد أتباع لم يكن لهم شأن كبير.

تشكِّل الموضوعيَّة المطلب الرئيس في البحث الفلسفيّ، ولتحقيق هذا الغرض ينبغي التسليم بالمبدأ التالي الذي ينّص على أن أصالة الموقف الفلسفيّ لا تلغي المرجعيَّة التاريخيَّة التي يستند عليها ويتأسّس. والملامح العامة للنظريَّة الهيجليّة في فلسفة الدين لا تخرج عن محاولة التنظير أو التبرير للمعتقد المسيحيّ الذي كان يشكِّل المحيط الثقافيّ للفيلسوف، فمسار العقيدة المسيحيَّة تتعرّض في محيطه التاريخيّ لعدّة أزمات، حيث كانت المسيحيَّة في البداية ديانةَ توحيدٍ تدعو إلى عبادة إله واحد، وتقرر أن المسيحَ إنسان من البشر أرسله الله تعالى بدين جديدٍ وشريعةٍ جديدةٍ كما أرسل رسلاً من قبله..وأمُّهُ صدّيقةٌ من البشر قد كرَّمها الله فنفخ فيها من روحه؛ فحملت المسيح، ولكن لم تمض بضع سنين على رفع المسيح حتى أخذت مظاهر الشرك والزيغ والانحراف تتسرب إلى معتقدات بعض الفرق المسيحيَّة، وافدةً إليها من فلسفات قديمة أحياناً، و من رواسب ديانات ومعتقدات كانت سائدة أحياناً أخرى؛ فانقسم حينئذ المسيحيّون إلى طائفتين طائفة جنحت إلى الشرك بالله في عقائدها، وطائفة ظلت عقائدها محافظة على التوحيد[1].

وقبل البحث في فلسفة الدين عند هيجل ينبغي الإشارة إلى المدرسة العقديّة التي كان يترعرع فيها الفيلسوف، على قاعة التعدد الذي عرفته الكنيسة المسيحيّة، وهي الكنيسة البروتستانتيَّة التي ظهرت في أوائل القرن السادس عشر، وهي نِحلة الاحتجاج أو الاعتراض، وأطلق على معتنقيها اسم "البروتستانت" أي المحتجون أو المعترضون. وقد دعا إلى ظهور هذه النحلة أمور كثيرة يرجع أهمها إلى

---

1 - علي عبد الواحد وافي ، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1964 ص: 97

مظاهر الفساد التي بدت في كثير من شؤون الكنيسة الكاثوليكيَّة ومناهجها وطقوسها، وما أحدثته من بدع، ومسلك قسيسها والقوّامين عليها، وإلى تحكّمها في تفسير كل شيء، ومحاولة فرض آرائها على أتباعها جميعًا حتى الآراء التي لا علاقة لها بالدين، كالآراء المتعلقة بظواهر الفلك والطبيعة.

ذلك هو المحيط الثوريّ الذي استمد منه الفيلسوف هيجل نزعته النقديَّة في التعامل مع الدين كجوهر، ومع الكنيسة كتجسد وتمظهر للعبادة .وهذا ما يظهر في النص التالي: ""..من السطحيَّة والبلاهة أن نرى في الدين بدعة خادعة، وغالبا ما أسيء استعمال الدين، وهذا إمكان حصيلة الشرط الخارجي والوجود الزمني للدين، ولكن بما انه دين من المحتمل جدا أن يتراخى هنا وهناك ويجري وراء الانقياد الخارجي، ولكن الدين هو الذي يقف بثبات في وجه الأهداف المحدودة وتعقيداتها مشكِّلا المنطقة التي ترتفع فوقها، وهي منطقة الروح التي هي محراب الحقيقة بالذات..[1] ""

فاستعمل هيجل أسلوبًا كلاميًّا جديدًا هو(الجدل الهيجليّ) في الدفاع عن مسائل الكنيسة المسيحيَّة البروتستانتيَّة فدراسته للاهوت بمعهد توبنجن لمدة خمسة أعوام، وتميّزه كطالب في الكلية البروتستانتيَّة، أهّلاه لمرتبة المتكلم والمدافع عن العقيدة المسيحيَّة، كما كانت تلك الحقبة تمثل اللحظات الثوريَّة في المسار الفكريّ للفيلسوف إذ وقع فيها تحت تأثير جان جاك روسو " Jean Jack Rousseau"، و ايمانويل كانت "Kant" و فيختة " Fichte"، والدليل على ذلك اهتمامه بدراسة كتاب " الدين في حدود العقل " وكتاب "نقد الوحي " ومناقشتهما والاطلاع على فلسفة(مندلسون) الذي انصبّ اهتمامه على دراسة الديانة اليهوديَّة. إنَّ تعدد المراجع الفكريَّة والمشارب الدينيَّة في ثقافة الفيلسوف يعيق الإحاطة بالمفهوم والتصور عنده، وقبل البدء في البعد الكلاميّ في فلسفة الدين الهيجليَّة ينبغي منا الإشارة إلى مفهومه المبدئيّ للدين.

---

1 - هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، ترجمة خليل احمد خليل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ط:/1 – 1986 ص : 46

إنَّ الدين والفن والفلسفة مفاهيم تتداخل، وتتخارج مع بعضها البعض في لحظات الوعي تارة، وفي حقب التاريخ تارة أخرى، كما أن غموض النصوص الفلسفيَّة وتعدد الأبعاد التي استبطنتها، والخصوصيَّة التي أضفاها هيجل على المصطلحات الفلسفيَّة التي شكَّلت نسقه الفلسفيّ اللغويّ ؛ لأنَّ اللغة هي المفتاح الرئيس نحو سبر المواقف، والاصطلاحات الهيجليّة تتميز بدلالات دقيقة، وفهم المصطلح على ضوء فلسفة أخرى يؤدي حتما إلى الانحراف في فهم الفكرة، فتمييزه بين العقل والروح وبين الفهم وبين الذهن من الأوليات.

وعليه نجد اختلاف الفلاسفة في تفسير النظرة الهيجليّة وتأويلها له مايبرّره، أمَّا الدلالة العامة التي تعبِّر عن التصور الهيجلي للدين هي جعله حالةً للوعي في حركته الواعية، والمتجِّهة نحو معرفة اللامتناهي، يقول هيغل: "الدين هو الوعي الذاتيّ بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره أو يتمثّله الروح المتناهي"[1].

فهو معرفة الكائن أو وعيه المتناهي أو الإنسان، وإن كان مصداق الكائنات المتناهية لا يحصر ضمنه الكائن البشري فقط، فهو إدراك شخصي للذات الإنسانيَّة على ضوء تجاربها الشخصيَّة، ومعتقداته الفكريَّة للروح المطلق أو الكائن غير المتناهي، فالدين إذن هو تلك النظرة أو الرؤية الإنسانية للعلة المصدرية للكون، والتخارج الموجودة بين الله والإنسان، وهذا الأخير يدفع إلى البحث عن صيغ وصور التداخل أو البحث عن الاكتمال والسعادة في الكائن المطلق، فالدين كما جاء في كتب هيجل قراءات في فلسفة الدين هو:" الروح واعيا بجوهره، هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي[2]""

فالدين إذن هو العلاقة التي تجمع بين الوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلق أو الكلي؛ فالله كما يقول هيجل: "لا يكون هو الله إلا بمقدار ما يعي ذاته

---

1 - هيجل ، فينومينولوجيا الفكر

2 - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة .2001 ص:18

بذاته، وفضلا عن هذا فإنَّ معرفته بذاته هي وعيه بها بواسطة الإنسان، ومعرفة الإنسان بالله تتحقق في معرفته بنفسه في الله.." [1]

إنَّ الدين عند هيجل هو علاقة معرفيَّة ووجدانيَّة تجمع بين الخالق والمخلوق، وهي علاقة لا يمكن إلغاؤها أواحتقارها أو التقليل من شأنها، مهما كانت الأشكال التعبيريَّة عن هذه العلاقة الساذجة التي عرفتها البشرية في تاريخها، فالفصل كما يرى (ولتر ستيس) بين العقل الكليّ، وهو الله، وبين العقل الجزئيّ وهو الإنسان قائم بالفعل ويشعر به الوعي؛ وهدف الديانات جميعها هو بالضبط عبور هُوةّ الانفصال هذه، أو التوفيق والمصالحة بين الله والإنسان ."[2]

والتسليم بالبعد الانطولوجي لله، يجعل من الكائن الإنسانيّ وجودا مفتقرا ويعيش حالة الاحتياج إلى الله الواحد والقادر على تلبية الحاجيات الفطريَّة، والنفسيَّة للوجود الإنسانيّ، وإذا كان الدين هو الوعي الذاتي بالمطلق، والقانون الثابت في ماهية الوعي هو الصيرورة الجدليَّة، أو الحركة التي تجد في نقائضها الذاتية أو الموضوعيَّة مادة لتغيرها؛ لذا يكون الناتج اللازم عن هذه المقدمات هو تطور الدين ذاتيًا وموضوعيًا، يقول هيغل:"" من المؤكد ان الشعوب وضعت في الديانات طريقة تمثلها جوهر العالم، مادة الطبيعة والروح وعلاقة الإنسان بهذا الموضوع، هنا يكون الوجود المطلق موضوعا لوعي الشعوب، وإذا درسنا على نحو أدق هذه الموضوعية، يكون هذا الموضوع في نظرها هو الآخر، الماوراء البعيد، الخيّر أو المرعب والمعادي ففي الصلاة والعبادة يستبعد الإنسان هذا التعارض ويرتفع إلى وعي الوحدة مع جوهره، إلى الإحساس بالنعمة الإلهية وثقته فيها ."[3]

ولذا يعتقد هيجل أن المسار الدينيّ للوعي مرّ بثلاث مراحل هي الديانة الطبيعيَّة ديانة الفرديَّة الروحيَّة، والديانة المطلقة أو المسيحيَّة.. والديانة

---

1 - المرجع نفسه ص : 19

2 - ولتر ستيس ، فلسفة الروح ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الثالثة 2005 ص : 179

3 - هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة المرجع السابق ، ص : 45

الطبيعيَّة وهي الديانة التي تنضوي تحتها " جميع تلك الديانات التي لم تستطع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، ولم يعترف بعد بالروح على أنها الكائن الأسمى والمطلق. وحيثما يدرك الله أو المطلق على أنَّه شيء أقلّ من الروح كالجوهر مثلا، أو القوة، فإن المبدأ الروحيّ في جميع الحالات بصفة عامة لا يعترف بأنَّه الخالق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة ..ومثل هذه الديانات تنظر إلى الروح البشريّ على أنه لا يزال داخل سيطرة الطبيعة..[1]

وهذا النموذج الأول البدئي إذا جاز التعبير بدلا عن البدائي الذي اقترن بصورة التخلف الفكريّ في الانتروبولوجيا الغربيّة . يكشف عن المستوى الأدنى في إدراك الوعي لذاته، فالشعور بالعجز أو النقص دفعه إلى اعتبار المطلق كائن سالب لحرية الكائن البشري المتناهي وإرادته، وعلى حدّ تعبير زكريا إبراهيم :"الروح الذي لا يبلغ درجة الوعي التام بذاته، أو الذي لا يرى في الوجود الفعليّ صنيعته الخاصة، لابد من أن ينظر إلى نفسه باعتباره واقعة غريبة، وكأنما هو مجرد تمثّل أو تصوير حسي في ابسط صورة هي التي تتخّذ طابع المباشرة الطبيعية، حيث نرى الإنسان ينشد صورة مكافئة لروحه في عالم الطبيعة ،وبذلك يعمد إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية.[2]

ومن أهم الصور التي تعبِّر عن هذه اللحظة الدينيَّة الصور السحريَّة التي يعبر عنها بالديانة المباشرة أو إذا جازت الترجمة الآنية Immédiate Religion or Magic, التي تعكس سذاجة الوعي الإنسانيّ وأوليته، فهو في هذه المرحلة عاجز عن الإدراك الكلي لله؛ لأنه لم يدرك بعد العلاقة الثابتة بينه وبين الخالق أو العقل الكلي، بل هو جزء من عالم الأشياء الموجودة في هذا الكون، يقول هيجل الديانة الطبيعية هي اللحظة التي يكون فيها " الروح العالم بالروح إنما هو الوعي بنفسه، ويكون لنفسه على صورة الموضوعي أي إنَّه يكون وهو في ذات الحين

---

1 - المرجع نفسه ، ص : 179

2 - زكريا إبراهيم ، هيجل ، مكتبة مصر ، القاهرة 1970 ص 412 "د. ط"

الكون لذاته انه يكون لذاته، وهو وجه الوعي بالذات، ويكون لا محالة بإزاء جانب وعيه أو جانب الارتباط بالذات من جهة ما هي موضوع."[1]

والصورة الثانية للتمظهر الديني هي ديانة الجوهريَّة، أي الديانة التي يمنح فيها الإنسان الله السمة الجوهريَّة، والتعالي عن العرضية، فهو جوهر خالص وصرف، أمَّا الإنسان فهو الكائن المتناهي الذي يبتلعه العدم أمام كلية المطلق، فالإنسان في هذه النماذج فاقد للحرية، وفي الأخير يكون عاجزا عن أداء نشاطات أخلاقيَّة على قاعدة أنَّه عدم أمام المطلق الذي هو الله ..

ويقدم لنا هيجل نماذج تعبِّر عن هذه الحقبة التطوريَّة التي عايشها الوعي الذاتي وهي الديانة الصينيَّة، والهندوسيَّة، والبوذيَّة؛ ويظهر مضمون الديانة الصينيَّة في الاعتقاد بأنَّ الدين هو طاعة الإمبراطور، فهو الإله أو ظل الله في الأرض، وصاحب السلطة المطلقة في الأرض، أمَّا الهندوسيَّة فقد تضمنت حسب زعم قسمٍ من المفكرين جذور التثليث المسيحيّ وهي كلمة (Trimurti) والتي تعني الثالوث الهندوسيّ المقدس وهو (براهما) الذي يقابل الكلي، و(فيشنو) الذي يقابل الجزئي و(شيفا Siva) اللحظة الفرديَّة ؛ فالله في الهندوسيَّة جوهر غير متعين مجرد من المضمون. أما في البوذيَّة فهي اعتقاده لحظة النهاية لديانة الجوهر.

أما المراحل التالية فقد عرفت تطورا فكريا للاعتقاد الدينيّ حيث أصبح الله يملك بعضا من التحديدات مثل وصفه بصفة الخير، وهذا ما وجده هيجل في الديانة الزرادشتيَّة "أهورا مازدا . اهريمان "والديانة السوريَّة " ادونيس . العنقاء "والديانة المصرية "ايزيس . اوزيريس "..

واللحظات الكبرى التي عرفت فيها الديانات بعضا من الاكتمال أو بالأحرى بلوغ الكمال مع الديانة المسيحيَّة، فالديانة اليهوديَّة أو دين الجلال هو إحدى مظاهر الديانة الفرديَّة الروحيَّة ،والسبب هو تحديدها الأساسي لله بأنه شخص[2]، ونلاحظ أنَّ الانتقاء الهيجلي لحركة وتطور الديانات ينم عن رغبته في التأسيس

---

1 - هيجل ، فينومينولوجيا الروح ، ترجمة ناجي العونلي ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى 2006 ص : 672.

2 - ولتر ستيس ، فلسفة الروح ، المرجع السابق ص :192

النظريّ والمنطقيّ لصحة العقيدة المسيحيَّة، والدفاع عنها، فالانفصال الذي عايشته المسيحية مع الفلسفة دفع الفيلسوف إلى البحث عن تنظير فلسفيّ لها، إذ يقول: ""إذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين، فإن الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقيّ القديم حيث اعتبرت الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل بينهما حتى وإن كان المضمون يرتدي فيهما شكل الفلسفة [1].

كما ينبغي الإشارة إلى الكتاب الذي أصدره ايمانويل كانت E. Kant "1724-1804" في تمحيص المعتقد المسيحي و نقده " الدين في حدود العقل " وهو الذي أحدث ضجة كبرى في ألمانيا حتى اضطر" كانت" إلى الاعتذار للسلطات الرسميَّة والتعهد للملك " فريدريك ويليم "بعدم العودة إلى الكتابة في مسائل الدين.[2] حتى وجدت العقيدة المسيحيَّة نفسها في عصر التنوير في موقف حرج أمام خصومها، وتميَّز هذا العصر بسيادة العقل وتعاليه فوق العقائد، إذ كان كل فرد يفسِّر الدين كما يحلو له حتى أن العقيدة المسيحيَّة قد استبدلت بعقيدة العقل، وأن الدين لم يبق سوى دين طبيعي[3].

والأطروحة التي قدّمها ايمانويل في كتابه (الدين في حدود العقل) تبدأ ببيان الأسس التي تقوم عليها العقيدة المسيحيَّة، والتي تمثل قوام كل دين ومرجعيتة في اعتبار الله مبدأ وغاية لكل واجباتنا، فهو المشرِّع الواجب احترامه، والحكم بالأخلاقيّة على الأفعال يرجع إلى تحقيق معيار المطابقة القائمة بين الفعل والغايات التي شرعها الله للبشر، فالفعل الخلقي من وجهة النظر الدينيّة هو الفعل الذي يرضي الله والذي نستطيع بفضله أن ندخل إلى ملكوت الله وعلى هذا الأساس كان دينًا طبيعيًّا قوامه الإرادة الثابتة الساعية لأداء الواجب من أجل

---

1 - هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، المرجع السابق ، ص : 48

2 - إمام عبد الفتاح إمام ، دراسات هيجلية ،دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة 1984 ص : 283 "د.ط "

3 - يوسف حامد الشين ، مبادئ فلسفة هيغل ، منشورات جامعة قان يونس ، بنغازي الطبعة الأولى 1994 ص : 21

الواجب، و"تكمن الصعوبة في تلاقي الدين الطبيعي بالدين التاريخي أو الوضعي كدين الكنائس البروتستانتية فمسلّمة خلود النفس، والله المحب للعدل مباينة جدا لعقيدة الله المنتقم في البروتستانتية[1]؛ لأن تكوين مجتمع أخلاقيّ يرتضيه الله يقوم على الأسس التي يرتضيها الله ذاته، وليس من طرف البشر..[2]

فالأخلاق في الأطروحة الكانطية هي التي تؤدي إلى الدين وليس العكس، فمرجعية الدين تاريخية ووضعية، قد تؤدي بالضرورة إلى إضفاء الصيغ الشرعية لبعض الممارسات التي لا يقتضيها ولا يرضى بها العقل الخالص، فالدين الذي تؤدي إليه الأخلاق الكانطية ليس هو دين الوحي، وإنما دين العقل المحض الذي لا يلجا مطلقا إلى دوافع خارجية أجنبية عنه مثل الخوف والرغبة الذين تتأسس عليهما أخلاقية أديان الوحي.

ويمكن القول إن الأطروحة الكانطية المتضمنة في كتاب الدين في حدود العقل من أهم العوامل التي دفعت الفيلسوف هيجل لكتابة أهم انتاجاته الفلسفية في مجال اللاهوت والتي هي "دين الشعب" ،"نقد المسيحيّة الوضعيّة"، "حياة يسوع"، "قراءات في فلسفة الدين" "فيومينولوجيا الروح"، وقد هاجم هيغل النزعة العقليّة الصوريّة التي أغفلت البعد الذاتيّ والعاطفيّ في الذات الإنسانية، فالإنسان ليس كائنا عاقلا صرفا، وقد تضمّنت هذه الانتاجات الفكرية فلسفته حول الدين.

وهي تقوم على مسلمات رئيسة: أولها العقيدة المسيحيَّة هي الحقيقة، وهي الديانة المطلقة، ومضمونها هو الحق المطلق، فمضمونها يتحد مع الفلسفة الهيغليَّة، والمذهب الهيغليّ هو الديانة المسيحيَّة القاصرة على فئة قليلة وعلى الرغم من أنَّ المضمون واحد فإن الصورة مختلفة، والفلسفة تعرض المضمون

---

1 - ايميل بريهيه ، تاريخ الفلسفة ،ج 6 ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ،بيروت ، الطبعة الثانية 1993 ص 292.

2 - Kant -la religion dans les limites de la raison .traduction A. Tremesaygues .librairie Félix alcain, paris 1913.p117.

المطلق في صورة مطلقة، وهي صورة الفكر الخالص أمّا المسيحيَّة فهي تعرض المضمون نفسه في صورة حسيَّة أو في فكر حسيّ أعني على هيئة تمثل[1].

أمَّا المسلمة الثانية التي تقوم عليها فلسفته في الدين، فهي التسليم بموضوعية العوامل التي ساهمت في انحراف العقيدة المسيحيَّة، فالحركة الجدليَّة للوعي الدينيّ، والمحيط الثقافيّ عموما، واليهوديّ خصوصا هو العامل الرئيس في أزمات المسيحيَّة، ونجد في كتابه " حياة يسوع " هذه الحقيقة، فيقول:" يظهر الصراع بين الدين الخالص، الذي هو مذهب يسوع، وبين الدين الوضعيّ المتحجر في شكلية صارمة، دين خارجيّ تماما هو الدين اليهوديّ .

وأكَّد السيادة الخلقيَّة للشخص بالنسبة إلى كل ناموس يريد أن يفرض نفسه عليه من الخارج. فكان المسيح الهيغليّ صورة وردة فعل لروح تلك البيئة، وتمرّدا من الطبيعة البشريَّة الحرة، أي في جوهرها ضد الشكلية الصارمة للثيوقراطية اليهودية [2]

فقد كان المسيح الحقيقيّ شخصيّة ثوريّة عملت على الارتقاء بالإنسان من مستوى السامي إلى مستوى الكائن الأسمى أو بلغة سارتر من الوجود في ذاته إلى الوجود لذاته، أو بالمصطلح الهيغليّ من وعي العبد إلى الوعي بالذات الذي هو وعي السيد فقد " كان المسيح أول من ثأر ضد المجتمع في عصره ؛ وذلك من أجل تحرير الإنسان، والتبشير بعقيدة ذاتيّة تقوم على الحكمة والحريّة [3].

أمَّا المسلمة الثالثة في فلسفة الدين الهيغليّة فتتعلق بمسألة الثالوث الذي يُعَد من أهم المسائل الكلاميَّة في العقيدة المسيحيَّة، إذ عرف الداخل المسيحيّ تصدّعات وانقسامات تجاوزت السبعين بناءً على النص النبويّ القائل :" افترقت اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وافترقت النصارى إلى اثنان وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة "

---

1 - إمام عبد الفتاح إمام ، المكتبة الهيغلية ، المجلد الثاني ، مكتبة مدبولي ، القاهرة 1996ص : 681

2 - هيجل ، حياة يسوع ، ترجمة جرجي يعقوب ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ص : 35

3 - يوسف حامد الشين ، المرجع السابق ، ص 81

وقد كان الثالوث حقلا للاختلاف، فالكنيسة الأرثوذكسيَّة تعتقد أن ""للمسيح طبيعتين، إلهيَّة وإنسانيَّة، متحدتين في شخص واحد، شخص ابن الله المتجسد، وهذا الاتحاد قائم بدون انقسام أو انفصال أو تحول أو اختلال أو اختلاط ..فهو إله تام وإنسان تام .."[1]

أما الكنيسة النسطوريَّة فقد اعتقدت أن المسيح سلام الله عليه أقنومين أو شخصين احدهما إلهيّ والثاني إنساني وهما غير متلازمين بالضرورة احدهما للآخر، أما موقف " أفتيشي " أو " اوطيخا" فيقِّر بان الطبيعة الإلهيَّة في المسيح قد ابتلعت الطبيعة الإنسانيَّة فهو طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهيَّة التي ذابت فيها الطبيعة الإنسانيَّة وقد سميت ببدعة الطبيعة الواحدة، ثم طرحت فكرة شخص واحد بمشيئتين ..وكثيرة هي الاتجاهات والمذاهب في مسألة التثليث، وقد اختلف علماء اللاهوت المسيحيّون في تأويل رؤية هيجل للإلوهيَّة وتفسيرها، فإحصاء التوماوي فرانز غريغوار المعاني السبعة المتعددة التي تضمنتها فلسفة هيجل حول الموضوع .

وتؤكِّد الدلالات المتعددة التي أخذتها التفسيرات، فإله هيجل لا يمكن أن يكون إله مذهب التأليه المسيحيّ حسب بعضهم خصوصا عندما أعلن أن النهائي هو لحظة رئيسة في حياة اللانهائي، وان الله لا يكون الله بدون العالم [2] .

كما أراد (فريدريك هيغل)أن يوفِّق العلم والإيمان الذي كان (ايمانويل كانت) قبل ذلك يفصل بينهما، حيث وجد هيجل في عقيدة التثليث حسب بعض المفكرين: "اللحظات الثلاث التي يميز بينهما في علم المنطق: الكليّ، الجزئيّ، الافراديّ، فالله هو الأب وهو الكليّ، أي الفكر المحض ونشاطه العلم، والكليّ الإلهيّ يتخذ بنفسه صفة الجزئية وصفة التفارق ويصير من فكرة واحدة أفكارا متعددة، إنَّهُ الإله الابن المنبثق من الأب انبثاقا سرمديًّا، وأخيرا يعود الله إلى ذاته،

---

1 - علي زيعور ، اوغسطينوس ، دار اقرأ بيروت 1983 ط/1 ص 22

2 - رينيه سرو ، هيغل والهيغلية ، ترجمة ادونيس العكرة ، دار الطليعة بيروت ، الطبعة الأولى 1993 ص : 50

ويتعرف إلى موضوعه من حيث مطابقته لذاته، فيبطل التفارق عن طريق المحبة عند ذاك يكون الله روحا مطلقة أو شخصية مطلقة "[1].

إنَّ الثلاثيَّةَ التي حايثت النسق الهيغليّ تؤكّد المحاولات المتعددة التي قام بها الفيلسوف في الدفاع على عقيدة التثليث، فمذهبه كما يقول الأستاذ عبد الرحمن بدوي يتألف من ثلاثة معان رئيسة هي الفكرة، الطبيعة، الروح ..[2]"، وهي المفاهيم المفتاحية لنسق هيغل.

وقد أقام الفيلسوف حركة الفكرة أيضا على قاعدة ثلاثية وهي تتألف من الوضع "thèse" الذي يمثل الصورة الأوليَّة للوجود، وهي المرحلة التي يكتشف فيها الوعي محدوديته، وعجزه، فيشعر بالاستلاب أو حالة السلب التي يصطلح عليها بالنفي أو " anti thèse"، فالموجود الخالص كما يقول (شبتولين) مماثلا للعدم عند هيغل، فهو ليس جامدا، لا يوجد ازليًّا في نفس الحالة، بل هو يتحول بفعله مع العدم، الى صيرورة ..[3]"

فالوجود الإنساني يدرك حالة السلب عند إدراكه للعظمة، والمسيح سلام الله عليه من تجلّيات هذه العظمة، أمَّا لحظة المركب " synthèse " وهي آخر مرحلة من المراحل التي يتشكل فيها الوعي، عندما يدرك وجود المطلق بذاته، والمسيح النموذج الفريد الذي حقق هذا التشكل، والروح المطلق لم يجد أفضل من المسيح للتعين في النهائيّ، وهذا التنظير ليس إلا محاولة من هيغل في تفسير النص الإنجيليّ:""في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله .. والكلمة صار جسدا وحل بيننا، ورأينا مجده كما لوحيد من الآب مملوءا نعمة وحقا[4]" وخلاصة القول أن الدين في نظر هيغل لا يتأسس على العقل وحده، بل

---

1 المرجع نفسه ، 47

2 عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج : 2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت الطبعة الأولى 1984 ص 580

3 أ . شبتولين ، مقولات الجدلية وقوانينها ، ترجمة فؤاد أيوب ، دار دمشق بيروت الطبعة الأولى 1986 ص : 25

4 إنجيل يوحنا ، العهد الجديد جمعيات الكتاب المقدس بيروت 1964 ص : 145

هو شعور ووعي بالذات الفرديَّة وبالروح الموضوعيّ والمطلق، وهذا لا يعني أن الدين حالة شخصيَّة ومسألة فرديَّة لا تمتّ بصلة مع الواقع الموضوعيّ، فالمطلق الذي هو الله يكون مبدأ الحركة ونهايتها، وعليه فالوظيفة الحقيقيَّة من الدين هي تحريك الإرادة، والحث على العمل، أمَّا مهمة المؤمنين في نظره فهي العمل على توسيع الدين بحيث يشمل الحياة بأسرها، وبذلك يصل المؤمن إلى إدراك اللامتناهي في عالم المتناهيات، فالدين هو الحياة، والحياة هي الدين.

ما بعد الهيجليّة فويرباخ انموذجا

الباحث: العيد معروفي/ الجزائر

تمهيد:

إن الدارس والمتتبع للفلسفة المعاصرة سوف يجد أنَّها ما هي إلا انعكاس للفلسفة الحديثة بشكل نقديّ يتماشى والمعطيات الجديدة للتاريخ؛ لأنه لا يمكن الحديث عن قطيعةٍ أيًّا كان شكلها خصوصا إن تعلق الأمر بالجانب الفكريّ. فالفكر ما هو إلا تموضعات مختلفة للعقل ناتجة عن تناكح الذات والموضوع، تركن في كل مرة في الزاوية التي تحشرها فيها خصوصية العصر فلا يمكن الحديث عن فلسفة معاصرة إلَّا في ظل فلسفة حديثة كرَّسَتْ بكل محمولاتها موضوعات العقل المعاصر الذي أراد أن يكون أكثر تخصصا، وتحررا، وانفتاحية منتشيا بذلك إنسانية اندثرت تحت رحمة العلم.

ولعل نقطة الانعطاف بين المرحلتين؛ الحديثة والمعاصرة هي الهيجلية التي احتضنت وأصَّلت للكليّ في كل حيثياتها، ونظَّرت للعلم بالنسقية، وجمعت بين متباينات التجربة الإنسانية في نظام أراد أن يتجاوز كل بناء فوق العقل ويتدارك كل مبطن قد يتعالى على المعقول. هكذا قال هيجل كلمته. هو مات، لكن هي خلدت، لتصنع عقل القرن التاسع عشر بل تتجاوزه إلى اليوم - إن لم نبالغ - رغم صعوبة المقاربة الهيجليّة والغموض الذي يعتريها إلّا أنها كانت حاضرة بقوة في الفكر المعاصر وأسّست لكثير من مدارسه سواء بشكل مباشر أو غير مباشر ونخصُّ بالذكر هنا الماركسيَّة وما انجرَّ عنها وهي خير دليل لرد الفعل الهيجليّ.

صحيح أنَّ الماركسية هي التي خطفت كل الأقلام وأسالت الكثير من الحبر حولها، واعتبرت المستثمر المباشر لهيجل، وكأنَّ الحديث عن هيجل المعاصر

يجد فحواه في الماركسيَّة .لكن في حقيقة الأمر أن حلقة الوصل بن الماركسيَّة والهيجليَّة هي شخصيَّة لم تولِ الكثير من الاهتمام مقارنة بماركس وأتباعه؛ إنَّ شخصية فويرباخ من أهم الشخصيات التي كان لها سبق الفضل في الدراسات الهيجليَّة قبل وفاة هيجل وبعدها، وهي مَن قدَّم فكر هيجل بوجه آخر وبقراءة أخرى غيَّرت الكثير من المفاهيم وخصَّبت فكر هيجل وليَّنته ووضعته ضمن أطروحات يسهل التعامل معها أي؛ خفَّفت من تركيزه، وجعلت من مثالية هيجل تظهر بشكل ماديّ وهنا المفارقة. ففي هذا الإطار تكمن أهمية دراستنا لفويرباخ. وسنحاول في هذه الجزئيَّة بالضبط أن نسلط الضوء على الكيفيَّة التي احتضن بها (فيورباخ) هيجل من خلال أهم النقاط التي انتقده فيها وكانت هي البؤر الثوريَّة في فكر هيجل. وعليه نجد أنفسنا أمام إشكالية تفرض علينا الإجابة عليها، وهي: لماذا فلسفة فيورباخ تغذَّت من رحم فلسفة هيجل أكثر من غيرها ؟ وكيف للمثالية الهيجليَّة أن تصبح ماديَّة في محك النقد الفيورباخي ؟.

قبل التعرض بالطرح لما بعد الهيجليَّة والقراءات الجديدة لهيجل على يد فيورباخ بالوجه الأخص لا بد لنا على وفق المنطق والمنهج المعمول بهما أن نعرّج بالذكر على فلسفة هيجل في حد ذاتها مع أنَّه ليس من السهل الغوص في فكر هيجل، وهذا من خلال بسط النظريات الأساسيَّة فيها وتتضح لنا فيها نقاط القوة والضعف، وتكون لنا مقارنات بين قراءات فيورباخ وقراءات أخرى في العمليَّة النقديَّة ؛ لأنَّ فيورباخ بدوره يكون تحت النقد فنقده لهيجل لا يسلم من الثغرات والعيوب، وتكون بذلك بداية لغيره وهكذا دواليك؛ لأنَّه كما قلنا لا توجد قطيعةٌ فكريةٌ، فكلُّ فكرةٍ هي وليدةُ فكرةٍ سبقتها.

إذن ففلسفة هيجل أهم ما تنماز به أنَّ طابعها العام يتسم بالمثالية، ومثالية هيجل تكمن في اعتباره أنَّ الفكر هو الأساس أي إنَّه الحقيقة النهائيَّة لكل شيء وبصيغة أدق إنَّ كلَّ حقيقة لا بد أن تكون فكرًا وهذا ما يجرُّنا إلى القول أنَّ ما

ليس فكرا ليس حقيقة. فهيجل هنا يضع الفكر هو المبتدأ وكل ما في الكون هو حديث عنه. وهذه الأسبقيَّة للفكر هي بداية الخط الثوريّ في المثاليَّة الهيجليَّة [1].

يقول هيجل: " أساس المذهب المثاليّ هو القضية القائلة بأن المتناهي ذو طبيعة مثالية، فالمذهب المثالي في الفلسفة لا يعتمد على شيء آخر سوى اعتماده على القول بان المتناهي ليس له وجودا حقيقيا وكل فلسفة هي بالضرورة فلسفة مثالية، او انها على الاقل تتخذ من المثالية مبدأ لها "[2]. ومن هذه الزاوية نستشف أنَّه يحوِّل كل موجود إلى الفكر ؛ أي إنَّ أساس الماديَّ هو اللاماديّ وحقيقة الأول تكمن في الثاني، فالحقيقة لا يمكن أن تكون متناهية فكل متناهي لا يمثل حقيقة وهذا هو حال الموجودات الخارجيَّة وبهذا فإنَّ الفلسفة الحقَّة هي الفلسفة المثالية التي يكون موضع تأملها في اللامتناهي لأنه هو الحقيقة عينها .

وفي كتابه " العقل في التاريخ " الذي خصه لدراسة فلسفة التاريخ يؤكد هيجل في قوله عن الفعل الفلسفيّ: " وإذا لم تكن الفكرة الواضحة عن العقل قد تطورت بما فيه الكفاية في أذهاننا في بداية دراستنا للتاريخ الكليّ، فلا بد أن يكون لدينا على الأقل الإيمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأنَّ العقل موجود فعلا في التاريخ، وأنَّ عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهبا للصدفة، وإنَّما لا بد له أن يتجلى في ضوء الفكرة الواعية بذاتها"[3]، وهنا يقر هيجل بأن تاريخ العالم ما هو إلا مسار تطوريّ للعقل الذي ينعكس بدوره ضمن الفكرة التي بالضرورة تكون معقولة ويُنظر لها من منظور تطوريّ؛ لأنَّها ما هي إلا تجلٍّ للأول؛ أي تاريخ العقل ذوالمسار التطوريّ، ويوضحه هيجل بشكل كبير في قوله: "فنحن إنَّما نستخلص استنتاجا من تاريخ العالم حين نقول إنَّ تطوره كان مسارا عقليا، وإنَّ التاريخ الذي ندرسه يشكل المجرى العقليّ الضروريّ لروح العالم، ذلك الروح الذي تظل طبيعته

1- امام عبد الفتاح امام، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 13. (بتصرف).

2- المرجع نفسه ، ص ص 11-12.

3- هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق : امام عبد الفتاح امام، المكتبة الهيجلية، د ت، ط2، ج1، ص 79.

واحدة، وان يكن يكشف عن هذه الطبيعة الواحدة في ظواهر العالم، ولا بد أن يظهر ذلك كما ذكرنا فيما سبق، على أنَّه النتيجة النهائيَّة للتاريخ، لكن علينا أن نتناول التاريخ كما هو وأن نسير بطريقة تاريخيَّة، أعني بطريقة تجريبيَّة ."[1]، فما أراد هيجل قوله عن تاريخ الفلسفة إنَّما هو استنتاجات مستخلصة من ذلك التاريخ، وهي ليست تحكمات اعتباطية فرضت مسبقا وبررت لا حقا ومن بين تلك التحديدات تعريف الفكرة كتطور، أو بوصفها تطورا.[2]

ومن فكرة التطور هذه جاء الديالكتيك الهيجليّ، فهيجل يعتبر أنّ العالَم وفكرته المطلقة لا يعيشان ولا يتجليان إلّا في سيرورة الحركة والتطور المتصل وأن العالَم يفسر كما يتطور فلا شيء ثابت، كل شيء يتحرك، يتغير، يندثر، ولفهم الظواهر التي تحيط بنا لا يكفي أن ندرسها كما هي موجودة بل ينبغي أن نفهم كيف تطورت؛ لأنَّ كل ما حولنا هو نتيجة تطور سابق. والأكثر من ذلك يعتبر هيجل أن الشيء حتى وإن بدا ساكنا فهو يحمل حركةً وصراعًا بداخله نكتشفهما حينما نتفحصه بانتباه ودقة، كما أنه توجد فيه مؤثرات وقوى تُبقي عليه في المظهر الذي نعرفه عليه، ومؤثرات أخرى وقوى اخرى تجنح إلى تغييره. في كل ظاهرة، وفي كل علة يحدث صراع بين مبدأين: الأطروحة والنقيض، وأول هذين المبدأين يثبت ويصمد، وثانيهما يهدم ويدمر، وصراع هذين المبدأين الموجود في كل ظاهرة يفضي إلى شيء ما وسيط الى اتحادهما. فالعقل والفكر في نظر هيجل لا يبقيان ساكنين، ولا يستقران في أطروحة ؛ بل هما في صراع تناقضات وهذا نفسه مصدر كل تطور[3].

فمبدأ هيجل قائم على الوحدة الجدليَّة بين كلٍ من الوجود والفكر، فالوجود واحد ومتحرك، فهو واحد؛ لأنه لو كان اكثر من ذلك لأصبح محدودا بوجود آخر.

1- المرجع نفسه، ص 79 .

2- احمد زيغمي، الزمن في الميتافيزيقا الهيجلية ، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية ، الجزائر، العدد الثاني، جوان 2001 ، ص257.

3- ريازانوف، محاضرات في تاريخ الماركسية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1923، ص 26 . (بتصرف)

وهو خالد؛ لأنه علة ذاته أي إنَّه العلة والمعلول في الوقت نفسه وهذا يعني أن المتناهي الذي هو نتاج لمتناهيات أخرى يعمل هو نفسه مع متناهيات أخرى من أجل خلق متناهيات. وهكذا فإنَّ الحركة الكليَّة ؛ أي الصيرورة تعتبر بمثابة المعمل الذي تنتج فيه كل حقيقة. أمَّا امكانية وجود الصيرورة فيتوقف في حد ذاته على تكون الوجود من عنصرين متناقضين لا يمكن الفصل بينهما إنَّهما: الوجود والعدم .كما تُعتبر كل من الوحدة والانفصال الأبديين لهذين العنصرين عن السر الذي يكمن في كل من الوجود ونقيضه .[1]

فرؤية هيجل هذه القائلة إنَّ كل فكرة تحمل في طياتها بذور فنائها طبقها تلامذتُه على فلسفته ؛ أي إنَّهم انتقدوا فكرَه بفكرِه، حيث رأوا أنها تحمل في كثير من جزئياتها نقاط إلغائها خصوصا في المثالية حيث استعانوا بالجدل كي يقتلوا المثالية التي يصطبغ بها التوجه الهيجليّ ويكون بذلك الانتقال من الفكر إلى الواقع على عكس ما جاء به هيجل من أنَّ الفكر أساسُ الوجود والمبدأ هو الروح لا الطبيعة ولاالفكرة ولا المادة. وعلى الرغم من رغم هذا إلَّا أنَّ الميراث التأثيريّ للنظريَّة الهيجليَّة كان واسع المجال حيث مسَّ العلومَ الاجتماعيَّة والتاريخيَّة بل حتّى العلوم الطبيعية على حد السواء؛ لأنَّه رعلى الرغم من المثالية التي انمازت بها فلسفة هيجل، إلَّا أنَّها لم تُلغِي الواقع بل دعت إلى دراسته، ناهيك عن دعوته إلى الإبحار في حالات تطور الفكرة المطلقة باعتبار أنَّ المادة أو المتناهي يمثل أحدى أهم مراحل اللامتناهي ولهذا لا يمكن تجاوز الواقع، وهذا الأخير الذي بنيت عليه جل فلسفات ما بعد الهيجليَّة .التي أرادت أن تكرس العقل الماديّ و تتجاوز كل عقل تأمليّ كل ما هو لاهوتي. اللاهوت الذي سيطر على الفكر الغربي لعصور طويلة، ووجد مكانا له أيضا في نسق هيجل وبشكل متجذر متأصل جعل منه حجة غائية جوهرها المطلق يستند إليها هيجل للدفع بالفكر وجعله حقيقة للعالم لا تعلوها حقيقة غيره.

---

1 - يوسف حامد الثين ، مبادئ فلسفة هيجل ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي ، ط1 ، 1994 ، ص 186 .

فنجد هيجل يتفرَّد في مقولة المقدس الدينيّ والفلسفة اللذَيَنِ يصلا في النهاية الى مفهوم المطلق، بلا اقصاء وهو ما سماه ابن رشد الحقيقة المزدوجة إذ يبرر هذا القول: " بأن الدين نفسه يشارك الفلسفة بالضرورة في رفضها القول بأنَّ للمتناهي وجودا حقيقيا، أو أنَّه شيء نهائي أو مطلق " ومعنى هذا أنَّ الدين يدعم المثالية ويساندها في هذه الفكرة الأساسيَّة، فالعالَمُ في نظر الدين ليس الوجود الحقيقيّ؛ لأنَّه وجود متناه، وأنَّه ليس شيئًا نهائيًا، أو مطلقًا؛ لأنَّ العالَمَ مجرد ظاهر أو مظهر خارجيّ، أمَّا الحقيقة النهائيَّة فهي الله الذي هو فكر خالص أو عقل محض؛ لهذا فإنَّه وحده الوجود المطلق.[1]

وفي نقطة الدين بالتحديد كان المأخذ على هيجل؛ لأنَّه عدَّه غايةً في حد ذاته، يقول هيجل: " إنَّ الله هو رب العالم الطبيعيّ ومملكة الروح. إنَّه هو التناغم المطلق وهو الذي يوجد هذا التناغم بين العالّم الروحي والعالَم الطبيعي ويواصل هذا التناغم (...). والفلسفة لكي تبدأ عليها ان تتأمل المطلق باعتباره الفكرة البسيطة المنطقية، الفكرة العادية كما هي في الفكر، في المظهر الذي فيه يتشكل محتواها بالأشكال الخاصة بالفكر. زيادة على ذلك فإن الفلسفة تعرض المطلق في نشاطه، في ابداعاته. وهذه هي الطريقة التي بها يصبح المطلق محسوسا به أو يكون لذاته، إنّه يصبح الروح، ومن ثم فان الله يكون بالإدراك ثمرة للفلسفة."[2]، فنلاحظ أنَّ موضوع الدين هو في العمق موضوع الفلسفة نفسه. إنَّه المطلق أو الله. فالمضمون النظريّ هو نفسه غير أنّ ما يدركه الدين يكون بشكل حسيّ وصوريّ ؛ أي بالتصور تعقله الفلسفة بشكل مطابق عن طريق الافاهيم...[3]. ففي الدين مضمونٌ هو مضمون الفلسفة نفسه؛ أي الفكر المطلق لكنَّ الصورة متوسطة فهي في جانب منها حسيَّة وفي جانب آخر عقليَّة. وهذا ما اطلق عليه

1- امام عبد الفتاح امام ، دراسات هيجلية ، ص 14

2 - فريدريك هيجل ، محاضرات فلسفة الدين ، ترجمة وتقديم وتعليق : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مكتبة دار الحكمة ، القاهرة ، ط1 ، 2001 ، ص 57 .

3- رينيه سرَو ، هيجل والهيجلية ، تر: ادونيس العكره ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1993 ، ص 46 .

هيجل اسم(التمثل) الذي يمكن ترجمته بالفكر أو ارتسام الصور أو الفكر التصوريّ أو المجازيّ[1].

وبمعنى آخر إنَّ وحدة النهائيّ واللانهائيّ التي تفكر فيها الفلسفة بواسطة الأفاهيم يشعر بها الدين ويتخيلها، ففلسفة الدين عند هيجل تحاول أن تبيّنَ أنّ اللانهائيّ في النهائيّ، والنهائيّ في اللانهائيّ، وأنَّ توفِّقَ بين العاطفة الدينيَّة و الفاهمة من وجهة نظر العقل. فالعاطفة تمثِّل الجانب الذاتيّ .أمَّا من الجانب الموضوعيّ فإنَّ المضمون الدينيّ يتخذ أولا صورة التصور، غير أن هذه الاخيرة ليست متحررة بعدُ حقًا من الصور الحسيَّة ؛ لذلك فإن الفكر النظريّ وحده يبرز هذا المضمون في وضوحه التام. فالعلاقة بين النهائيّ واللانهائيّ هي الوحدة غير القابلة للانفصام والتي يبدو فيها النهائيّ لحظةً رئيسةً من لحظات اللانهائيّ[2].

من ذلك نلاحظ كيف أنَّ هيجل في رؤيته الدينيَّة جعل من الدين اللحمة التي يستكين فيها الماديّ باللاماديّ ؛ أي المتناهيّ باللامتناهيّ وأنَّه الفضاء الذي تجد فيه الروح كمالها؛ لأنَّها لا ترى نفسها في المتناهيّ؛ لأنَّه ليس من طبيعتها اللامتناهية فهي تريد أن تعي ذاتها. وهذا لن يتأتَّى لها إلَّا بعد ادراكها المطلق ؛ ألا وهو الله، الذي منه كل شيء وإليه يعود كل شيء، أي إنَّ الله الكل المتجلي في كل موجود على ظاهره. وهنا المتمعن في هذه الرؤية الهيجليَّة يؤول به الأمرُ إلى الحكم على أنَّ هيجل من دعاة وحدة الوجود، وقد قيل الكثير حول هذه النقطة على الرغم من رفض هيجل لها.

ولقد كانت المهمة الأولى الملقاة على عاتق الأتباع هي المحافظة على مذهب المعلم من التبدد والضياع؛ لذا قامت مجموعة من تلاميذه إثرَ موتِه بنشر أعماله الكاملة وتجميع محاضراته، ثم انكبَّ التلاميذُ على الشرح والتفسير. فقد أثارت فلسفة هيجل في أذهانهم عدة تساؤلات، واختلف التلاميذ في تحديد موقف هيجل منها. فقد بدأ الجميع يتساءلون: أ كان هيجل من القائلين بوحدة الوجود

1- امام عبد الفتاح امام ، هيجل ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، د ط ،1996 ، ص 653 .

2- رينيه سرَو ، هيجل والهيجلية ، ص 46 .

ام لا؟ وما يترتب على ذلك من إثارة لموضوعات مثل خلود النفس وتشخيص الله؟[1]. فالجوهر الأساس في الخلاف هو موقف هيجل من علاقة الفلسفة بالدين ورأينا كيف أنّ هيجل وفَّقَ بينهما وحاول أن يَسُدَّ الهوّةَ بينهما من خلال فكرته عن الوحدة بين الطبيعة البشريَّة والإلهيّة باعتبار أنَّ اللهَ ربُ الطبيعة ومملكة للروح. وإنَّه حصر الفلسفة في زاوية المطلق الذي تصبو إليه الفلسفة من خلال رحلتها البحثيَّة عن ماهيَّة الوجود اللامتناهي وهي حسب المعتقد الهيجليّ تمثل المطلق الذي يتجلى الذات الالهيَّة.

فهذه هي أهم معطيات المدرسة الهيجليَّة، وعلى الرغم من بعض نقاطها الغامضة أو المتنازع حولها إلَّا أنَّها استطاعت أن تحافظ على وحدتها خلال حياة المعلم على وجه التقريب. أمَّا الآن فقد انبثق منها الانقسام وما تلاه من نزاع بين ما سمي باليمين واليسار الهيجليين والذي ظهر جليا بعد وفاة هيجل. إذ بدأت الخلافات داخل المدرسة تلوح منذ عام 1829 م، أي قبل مماته بسنتين، وكانت تتناول هذه الخلافات بصورة أساسيَّة المسألة الدينيَّة. ففي عام 1829 نشر غوشل (1781-1861) أحد كبار القضاة كتابه 'جوامع الكلم حول الجهل والعلم المطلق في علاقتهما بالإيمان المسيحي' حيث دافع عن العقائد القائلة بالشخصيَّة الإلهيَّة وخلود النفس. وفي المقابل نشر لويس فويرباخ (1804-1872) كتابه 'أفكار حول الموت وخلود النفس' حيث يبشر بوحدة الوجود وينكر خلود النفس.[2]

لكنَّ الخلاف بدأ يأخذ شكلًا واضحًا جليًّا وحاسمًا في داخل المدرسة الهيجليَّة في سنة 1835 م بسبب كتاب د.ف شتراوس 'حياة يسوع'. وفي هذا الكتاب يهتم شتراوس بزاوية لم يعطها هيجل انتباها كبيرا وهي تاريخيَّة الأناجيل، فقد صرف انتباهه إلى مضمونها الرمزيّ، لكنّ شتراوس عدَّ تاريخية الأناجيل

1- حسن حنفي وآخرون ، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ،2005 ، ص ص 97-98 .

2- رينيه سرو ، هيجل والهيجلية ، ص 53.

جوهر المسيحيَّة وتعامل معها على أنَّها ليست رموزا بل أساطير تعبّر عن الرغبات العميقة للبشر، فهي تعبير خيالي انتجه الوعي الجمعيّ لشعب كان وصل إلى درجة معينة من التطور. ولقد اثار كتاب شتراوس ضجَّةً كبرى في الأوساط الهيجليَّة. وعلى الرغم من الرقابة المشددة في ذلك الوقت على الكتابات الدينيَّة[1] واعتبار الهجوم على المسيحية هجوما على الدولة، إلَّا أنَّ كتاب شتراوس قد أجيز من الرقابة باعتباره بحثا في اللاهوت .[2]

وبهذا الكتاب لشتراوس بدأ الانشقاق والانقسام في المدرسة الهيجليَّة علنًا وبصورة صريحة في الحديث عن يمين وعن يسار هيجليين، كما نشأ موقع وسط بينهما فأصحاب اليمين هم من مثَّلوا الاتجاه الروحيّ، أي الإلهيون الذين يؤكدون على وجود إله شخصيّ وعلى خلود النفس، وهم الهيجليون الشيوخ، وفيهم شق معتدل وآخر متطرف .أمَّا الوسط الهيجلىّ فتبنَّى موقفًا وسطًا ودافع عن الموقف الحقيقيّ لهيجل. أمَّا اليسار الهيجلىّ وهو يضم الهيجليين الشبان فيرفض رفضًا قاطعًا ما هو تصور في المجال الدينيّ وينادي بوحدة الوجود حتى أنَّه ينتهي إلى الإلحاد. فاليسار الهيجلىّ بمعناه الواضح يمثله شتراوس، أمَّا اليسار المتطرّف يمثله ماركس وانجلز وفويرباخ .[3]

والواقع أنّ ما يَسَّرَ انقسام المدرسة الهيجلية إلى يمنيين ويساريين هو الازدواجية التي يتضمنها الرفع الديالكتيكي بشكل أساسيّ، الذي كان بالإمكان تفسيره كمحافظ أو ثوريّ. ومن هذا المنطلق رفض الشباب مصالحة هيجل للعقل والواقع في مقولة الواقع الحقيقيّ، وخاصة قول هيجل: "ما هو عقليّ واقعيّ حقيقة، وما هو واقعيّ حقيقة عقليّ."[4] فمن النظرة الأولى يبدو هذا القول مجرد تبرير للأوضاع الاجتماعيَّة القائمة، ومجرد توضيح فلسفيّ للمؤسسات الاجتماعيَّة أيًّا كانت، ومهما كانت رجعية، وهذا مما مثلته الأوساط المحافظة وعلى النقيض

1- حسن حنفي وآخرون ، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي ، ص 98 .

2- حسن حنفي وآخرون ، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي ، ص 98 .

3- رينيه سرو ، هيجل والهيجلية ، ص 54. (بتصرف)

4- حنا ديب ، هيجل وفويرباخ ، امواج للطباعة والنشر. بيروت ، ط 1 ، 1994 ، ص 31 .

من هذا عرض (انجلس) تفسيرا مغايرا لهذا التعبير يرتكز على رؤية هيجل بالذات، فلفت الانتباه إلى تفريق هيجل بين الوجود والواقع، فليست الظاهرات الاجتماعيَّة جميعها برأي هيجل واقعية كذلك، فالواقع أعلى من الوجود حسب رؤية هيجل، وهو يلازم سوى الظواهر التي وجودها ضروريّ موضوعيّ [1].

ففكر هيجل مبني كله على "قناعة راسخة بان الحقائق الأزليَّة يجب أن تؤسس على العقل وحده، وأن تستنتج من جوهره" [2]؛ أي التجريد الخالص للوجود واعتبار الفكر أساسه وجوهره، وإنَّ الحقيقة تكمن في اللامتناهيّ ولا توجد حقيقة تدخل ضمن اللامعقول، أي إنَّ العقليّ موجود في الواقع. من هذه النقطة وغيرها من النقاط وبخاصة الدينيَّة منها أفاض اليسار الهيجليّ في نقد هيجل بها حتى أن آل به المآل إلى استبدال ثوب هيجل المثاليّ بثوب ماديّ. وسوف نأخذ (فويرباخ) نموذجًا عن الهيجليين الشبان ونرى كيف كان تناوله النقديّ لفلسفة هيجل والتحوّل الثوريّ الذي ألحقه بها ليركن إلى أحضان الماركسية ؟.

ففويرباخ اسم ذو دلالة قويَّة تعكس قوة عقله، feuerbach وهو كلمة ألمانيَّة مؤلَّفة من مقطعين: feuer وتعني النار، و bach وتعني الجدول فاسمه اذن يعني 'جدول نار.[3] و كان نارا فعلاعلى هيجل وجدولا على ماركس، أحرق الأول وطهَّر الثاني. ففويرباخ من أكثر تلامذة هيجل موهبةً بفلسفته هو من مواليد 1804م بمدينة (لاندس-هوت) البافاريَّة التي أنهى بها دراسته الثانويّة، وكان فويرباخ في هذه المرحلة أكثر ميلاً للدين متأثِّرًا بالإصلاح اللوثريّ[4].

وفي نهاية المرحلة الثانويَّة قرر فويرباخ تكريس نفسه لدراسة اللاهوت البروتستانتيّ، وفي سنة 1823م ذهب إلى هيدلبرغ للدراسة في جامعتها حيث كانت فلسفة هيجل تُدَرَّسُ هناك، وهنا حاول فويرباخ في ظل الفلسفة الهيجليَّة أن

1- كوزنيتسوف ، بصدد مؤلف انجلز " لودفينغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية" ، تر: الياس شاهين ، دار التقدم ، موسكو، دط ، 1987 ، ص ص 38-39 .(بتصرف)

2- جرجي يعقوب ، حياة يسوع لهيجل ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، د ت ، د ط ، ص 25 .

3- حنا ديب ، هيجل وفويرباخ ، ص 20.

4- حنا ديب ، هيجل وفويرباخ ، ص20 . (بتصرف)

يصالح بين الفلسفة والدين، والعقل، والإيمان، سنة 1824 سافر إلى برلين حيث كانت الفلسفة التي يدرسها هيجل في جامعتها تخوض حوارًا حيويًا ومستمرًا مع اللاهوت البروتستانتيّ في حينه، ممثلا بـ(شليرماخر، ومارهاينكي، وشتراوس، ونايندر)، وهنا بدأ فويرباخ يفكّر في الانشقاق بين الفلسفة واللاهوت وضرورة التضحية بأحدهما من أجل الآخر. وفي برلين تأصَّل فكره اللاحق حيث أنهى دراسته فيها سنة 1826 م برسالة قدَّمها إلى أستاذه هيجل تحمل عنوان: 'العقل الواحد، الكلي، اللامتناهي". وفي سنة 1828 تمَّ نشرها وعلى أثرها تمَّ تعيينُهُ أستاذا حرًا في جامعة (أرلنغن) حاضر فيها إلى غاية 1832م ، وهذه المدة كللت بنشره لمقالته ' أفكار حول الموت والخلود'، حيث كان لها الأثر البالغ في الأوساط الهيجليَّة وبسببها فصل عن الجامعة سنة 1835 م. وهو في الحقيقة لم يقم إلَّا بدفع التفسير الهيجليّ للعقل نحو نهايته المنطقيَّة. وفي العام التالي تزوّج فويرباخ من (برتا ليق) الشريكة في وراثة قصر بوركبرغ، حيث عاش حياةً ريفيَّة نبيلة مغمورة بسعادة تتلاءم وذوقه، وحياة الريف لم تنعكس سلبا عليه بل أمدَّت فكره بمقاس الطبيعة التي أخذت مع فويرباخ مفهوما جديدا. الطبيعة التي تشمل الأنا والآخر وتتسع للجميع. إذن فالدين، وإبعاده عن الجامعة، والطبيعة، هذه العوامل الثلاثة مجتمعة هي التي أثَّرت في تكوين الفكر الفويرباخي الأصيل[1]. أمَّا نتاجات فويرباخ الفكريَّة فنجدها في أهم مؤلفاته 'جوهر المسيحيَّة ' سنة 1841، 'فلسفة المستقبل ' سنة 1843 م، 'اصل الدين ' سنة 1851 م.[2]

هذا هو صورة مختصرة عن شخصيَّة فويرباخ وأهم محطات حياته التي ساهمت في رسم الملامح الأساسيَّة لفكره. فكان في بداياته مثاليّ التوجه وهذا لاهتمامه باللاهوت ولاسيَّما البروتستانتيّ ناهيك عن تتلمذه على يد هيجل لكنه سرعان ما تخلَّى عن المثاليَّة واتخذ توجها ماديًا بعدما أنعمَ النظر في فلسفة

---

1 - المرجع نفسه، ص ص 16-20 .(بتصرف)

2 - P82. ، 2000 ، **University of Glasgow** ، **Christology in the early fiction of George Eliot** ، **Jeffry F . Keuss**

هيجل بعين ناقدة. لكن لو أردنا الغور والانغماس في معطياته النقديَّة لفلسفة هيجل لوجدنا أنَّ الزاوية التي سُلط عليها الفعل النقديّ الفويرباخيّ بشكل كبير هي اللاهوت بالإضافة إلى جوانب أخرى مثل الجدل، وفلسفة الطبيعة إلى غير ذلك من النظريات الهيجليَّة التي تُرجئ العالم الى إلفهم اللاماديّ. وهنا فويرباخ أسقط لام النفي عن الماديَّة وقال بضرورة ترجمة الظواهر ترجمة ماديَّة. فلماذا هذا الصد من فويرباخ على فلسفة هيجل على الرغم من أنه تغذَّى منها ؟، وكيف صبغ العالم بفلسفة ماديَّة استمدت جذورها من فلسفة مثاليّة ؟

لقد كان فويرباخ بادئ بدء من أبرع تلامذة هيجل، ولكنَّه تحوَّل إلى مناضل منسجم ضد سحر المذهب الهيجليّ الذي سمر العالم الفلسفيّ وجمَّده بسلاسله. وقد أشار فويرباخ في عدد من مؤلفاته إلى خطأ المبادئ الانطلاقيَّة الأساسيَّة للفلسفة المثالية وعلل ضرورة فهم العالم فهما ماديًا. ومن بين مؤلفاته كتاب 'جوهر المسيحيَّة ' الذي صدر سنة 1841 والذي حظي بشهرة خارقة الاتساع وكان له تأثير جوهريّ في تطور الفلسفة و الحياة الروحية كلها في ألمانيا. وقد كتب (انجلز) قائلا: "كان ينبغي أن يجتاز الناس الفعل الشافي لهذا الكتاب لكي يكوّنوا فكرة عن ذلك، فالحماسة كانت عامة: جميعا غدونا، بلحظة من انصار فويرباخ". هكذا كانت فلسفة فويرباخ الماديَّة شكلًا من أشكال قطع الصلة مع الفلسفة المثاليَّة الهيجليَّة وكانت في الوقت نفسه كما قال (انجلس) الحلقة الوسيطة بين فلسفة هيجل والفلسفة الماركسية [1].

إنَّ فلسفة فويرباخ الماديَّة كانت نتيجة نقده لفلسفة الدين عند هيجل الذي يرى أنَّ الدين هو أعلى صورة من صور الوعي بالذات. وقد حاول بعض الباحثين التقريب بين هيجل وفويرباخ في هذه النقطة فقد جعلوا من فويرباخ امتدادًا انثربولوجيًا للدين الذاتيّ عند هيجل الذي يعتبره الجانب الحي الذي صار حياة دينية أمَّا النوع الاخر من الدين عند هيجل هو الدين الموضوعيّ وهو اللاهوت باعتباره نسقا من الحقائق، وإذا كان اللاهوت مجرد حرف ميت فان الدين الذاتيّ

---

1 - كوزنيتسوف ، بصدد مؤلف انجلز لودفينغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص51 .

هو ما يستحق فقط أن يطلق عليه اسم الدين؛ لأنَّه يتعلق بالقلب ويتصل بالمشاعر والعواطف ويتحول إلى أفعال وأعمال وعندما يتحدث هيجل عن الدين فهو يقصد ذلك الجانب الذاتيّ. وهذا المفهوم يعد البداية التي انطلق منها فويرباخ في تفسيره للدين .[1]

ولقد قارن الكثير من مؤرخي الفلسفة بين نظرة كل من الاستاذ وتلميذه في رؤيتهما للدين فوجدوا التشابه في عدة مواضع بينهما، فنجد هيجل قائلا: " إنَّ الدين هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعي الذاتيّ "، ونجد فويرباخ قائلا في جوهر المسيحيَّة: " إنَّ الديانة المسيحيَّة ليست إلا الوعي الذي تحصله البشرية ذاتها من حيث هي جنس عام ". وحين يقرر هيجل أنَّ الإيمان الدينيّ هو وعي نائم، مقابل فلسفة التنوير باعتبارها وعيًا مستيقظًا تقابلنا عبارة فويرباخ " إنَّ الدين هو حلم العقل البشريّ ". وقول هيجل في كتابات الشباب: "إنَّ الطبيعة البشريَّة لا تختلف عن الطبيعة الإلهية، وإنَّ فكرة الانسان عن الله ليست إلا مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه " وكل هذه دلائل تجعل من مؤرخي الفلسفة يقربون بين تصور هيجل لله وتصور فويرباخ للإنسان.[2]

وعلى الرغم من أوجه التقارب بين كل من هيجل وفويرباخ إلَّا أنَّه لا يمكن القول أن هيجل أقام توحيدًا مطلقا بين الله والإنسان، أو بين المتناهي واللامتناهيّ على طريقة فويرباخ. في حين ظل هيجل ينظر إلى صلة الله بالإنسان على أنَّها المشكلة الأساسيَّة في الدين فإننا نجد عند فويرباخ محاولة أخرى تقوم على رد الروح المطلق نفسه إلى الروح البشريَّة دون اهتمام باستبقاء عنصر اللانهاية باعتبارها حقيقة روحيَّة مطلقة ؛ أي إنَّ فكرة هيجل عن الله بقيت[3]

1- احمد عبد الحليم عطية ، اصل الدين لفويرباخ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 1991 ، ص ص 13 - 16. (بتصرف)

2 - المرجع نفسه ، ص 16. (بتصرف)

3 - احمد عبد الحليم عطية ، اصل الدين لفويرباخ ص 17.

مغايرة لفكرة فويرباخ عنه ولاسيَّما أن نظرته للدين ظلت نظرة مثالية تستند إلى ميتافيزيقيا نظريَّة لا نظرية ماديَّة ترتكز على أنثربولوجيا اجتماعية .[1]

ففويرباخ أراد أن ينتقل بالمذهب الهيجليّ في وحدة الوجود إلى المذهب الماديّ المحض وهذا بانفصاله عن صوفيَّة هيجل العقليَّة، وهذا ما أقره في كتابه "جوهر المسيحية " حيث هاجم كلًا من فلسفة الدين النظريَّة وعلم اللاهوت المسيحيّ، فقال: " إنَّ فكرتي الأولى كانت الله، والثانية كانت العقل ن والثالثة الأخيرة كانت الإنسان ". إنَّ العقليَّة الهيجليَّة حذفت اللاهوت، ولكن هذه الأخيرة يجب أن تترك مكانها لفلسفة الإنسان: الانثربولوجيا [2].

إنَّ نضال فويرباخ ضد الدين لم يكن نقطة الانطلاق من المثاليَّة إلى الماديَّة وحسب، بل أصبح القضية الرئيسة في حياته. واعتبر فويرباخ الفلسفة والدين فهمين للعالم ينفي احدهما الاخر خلافًا لنظرات الكثيرين من الفلاسفة السابقين، وفي المقام الاول بينهم المثاليون، ولم ير سبب حيويَّة العقائد الدينيَّة في خداع الجماهير الشعبيَّة الجاهلة وحسب، بل فتَّشَ كذلك عن الأسباب الحقيقيَّة لنشوء الدين ووجوده في الإنسان بالذات، وفي ظروف حياته، وقبل كل شيء في الصلة المتبادلة بين الناس والطبيعة، وفي الصلة المتبادلة بين الناس انفسهم [3].

يقول فويرباخ: "إنَّ الاعتقاد بأنَّ الله يوجد بشكل مطلق خارج عقل الإنسان وروحه دون أن يهمنا في ذلك وجود الإنسان أو عدم وجوده، تأمله أو عدم تأمله، رغبته او عدم رغبته فيه، هذا الاعتقاد أو بالأحرى موضوعه لا يعكس لخيالك سوى الطبيعة التي لا يرتكز وجودها على وجود الانسان بدرجة أقل بكثير مما يرتكز على فعل العقل والخيال البشريّ."[4] فالدين إذن عند فويرباخ هو نتاج

1- احمد عبد الحليم عطية ، اصل الدين لفويرباخ ص 17.

2 - رينيه سرو، هيجل والهيجلية ، ص 55.

3 - كوزنيتسوف ، بصدد مؤلف انجلز " لودفينغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية"، ص88- 89

4 - فويرباخ ، اصل الدين ، ترجمة ودراسة : احمد عبد الحليم عطية ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 1991، ص 49 .

النفسيَّة الإنسانيَّة ولكنه لا ينبع من عقل الانسان، بل ينبع من خياله، من تصوره. وقد أكَّدّ فويرباخ أنَّه يجب اعتبار الانفعالات والإحساسات، التي تنشا في الانسان في سياق التفاعل مع العالم المحيط السبب الفعليّ للدين .[1] ويتضح هذا أكثر في قوله "وفي الحقيقة فإنَّ الطبيعة إذا ما نظرنا اليها على ضوء مثل هذا الاعتقاد فإنها تكون مملوكة لروح، ولكن هذه الروح هي روح الإنسان وخياله ونفسه التي تنتقل بذاتها طواعية إلى الطبيعة وتجعلها رمزا ومرآة لكينونة الانسان."[2] وهنا يتضح التنظير الفعليّ وليس النظريّ للدين على يد فويرباخ وجعل الإنسان والطبيعة هما المركز الذي تتمحور حولهما كل فلسفة ولا يوجد فصل بين ما هو أرضيّ وما هو سماويّ فالإنسان يخلق ما هو فوق أرضيّ أي الله انطلاقا من ما هو أرضيّ من أجل أن يعي ذاته وإنسانيته لا أن يعي شيئًا أخر منفصلًا عنه.

فالله حسب فويرباخ موجود في جوهر الإنسان؛ فالله والإنسان شيء واحد ويقول في هذا الصدد: " إنَّه ليس أنا، لكن الدين هو الذي يعبد الإنسان، على الرغم من الدين أو بالأحرى اللاهوت ينفي هذا وليس الإنسان، لست أنا، وإنما الدين في حد ذاته يقول: الله هو الانسان، والإنسان هو الله، لست أنا، لكن الدين في حد ذاته ينكر الله الذي هو الانسان، لكن هذا مجرد وجود كلي لسبب منذ أن جعل الله يصبح انسانًا، ومن ثم يكون هذا الإله وهو غير مفروق عن الانسان له شكل انسان، ومشاعر انسان، وأفكار انسان، وموضوع عبادته وتبجيله، وأنا فقط وجدت مفتاح تشفير من الدين المسيحيّ وانتشال معناه الحقيقيّ من شبكة التناقضات الأوهام ..."[3] وهنا حسب قول فويرباخ يظهر أنَّ نظريته حول اللاهوت مستنبطة من المسيحيَّة أيضا على غرار الهيجليَّة. ويبرز التناقضات الموجودة في المسيحيّة التي من خلالها دعم فكرته حول الله واعتباره فكرة لا تخرج عن الذات الإنسانيّة وهي التي تخلقها من أجل أن تعي ذاتها .

---

1 - كوزنيتسوف، بصدد مؤلف انجلز "لودفينغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية"، ص89.

2. فويرباخ ، اصل الدين ، 48.

3- P83 ، Christology in the early fiction of George Eliot ، Jeffry F . Keuss

فنقد فويرباخ للاهوت هو نفسه نقد للفلسفة الهيجليَّة، فهيجل ليس سوى لاهوتي متنكر بثياب فيلسوف، فغاية الدين عند فويرباخ هي أن يعي الإنسان ماهيته الخاصة، التي هي وعي ذات الإنسان؛ أي وعي الإنسان لذاته. ولكن هذا لا يمكن أن يعني أنّ انسان الوعي الدينيّ يعي مباشرة أنَّ وعيه لله هو وعي ذات ماهيته؛ لأنَّ الحاجة لهذا الوعي هي التي تؤسِّس الماهية الخاصة بالدين.[1]

ونجد أنَّ فويرباخ فهم جيدا الجانب الثوريّ في فلسفة هيجل والتي أساسها كله مبنيٌّ على الفكرة المطلقة، وحين نطرح السؤال الآتي: هل يمكن لتلك الفكرة المطلقة أن تحقق في تطورها الكينونة كلها، نجده يجيب بالنفي وقلب الأطروحة الهيجليَّة، وأوضح أن الكينونة على العكس من ذلك هي التي تحدد الوعي، وأنَّه مر زمن كانت فيه الكينونة موجودة بلا وعي، وإنَّ الفكرة والفكر هما نتاج الكينونة. وبذلك تكون الهيجليَّة آخر الانظمة اللاهوتيَّة ؛ لأنَّها تُحِلُ محلَ الله كائنا، عنه يصدر كل شيء (الفكرة المطلقة). وأكَّدَ فويرباخ أنَّ جميع أفكارنا عن الله، ومختلف الأنظمة الدينيَّة بما فيها المسيحيَّة، هي من نتاج الإنسان عينه، وأنه ليس الله هو الذي يخلق الإنسان، وإنما الإنسان هو الذي يخلق الإنسان على صورته، وحسبنا أن نعشق عالم الاشباح والملائكة والساحرات وسائر تظاهرات الماهية الإلهية حتى يظهر العالم الإنسانيّ. وعلى هذا يكون الإنسان المبدأ الأساسيّ في فلسفة فويرباخ كلها. وأسمى شرائع العالم الإنسانيّ ليست شريعة الله، وإنما خير الإنسان بالذات. وبعبارة أخرى عارض فويرباخ المبدأ اللاهوتيّ الإلهيّ القديم، بمبدأ جديد هو المبدأ الانثربولوجيّ .[2]

وكان التأسيس لهذا المبدأ كما رأينا انطلاقا من نقد اللاهوت وهنا يعترف فويرباخ بضرورة الدين في المجتمع البشريّ، لا في الماضي فقط بل في المستقبل أيضًا، فظل على ذلك يفسر الدين بصورة أوسع مما كان مصطلح عليه،

1 - حنا ديب ، هيجل وفويرباخ ، ص 106.

2 - ريازانوف ، محاضرات في تاريخ الماركسية ، ص 27.

ولا يحصره في الأشكال التي كانت[1] قائمة ولا تزال قائمة للعقائد الدينيَّة. وفي هذا الصدد كتب (انجلز) يقول: " فالدين تبعا لنظرية فويرباخ هو علاقة قلبية بين الإنسان والإنسان قائمة على العاطفة، علاقة كانت حتى الآن تبحث عن حقيقتها في الانعكاس الخياليّ للواقع بواسطة إله واحد أو عدة الهة، هذه الانعكاسات الخيالة للصفات الإنسانيَّة، وتجدها الآن مباشرة، ودون أي وسيط، في الحب بين ' أنا ' و' أنت ' " وهكذا لا يحتاج دين فويرباخ الجديد إلى الإله بوصفه كائنا خياليا جبارا يتوكل الإنسان على رحمته ومساعدته. وليس لهذا الدين، طقوس، وليس بحاجة إلى الكنيسة مع خدمتها الكثيرين. وهذا الدين الحقيقي ليس سوى تأليه للعلاقات بين الناس. هو يقوم على المبدأ القائل ' الانسان للإنسان إله ' علما أن فويرباخ لا يرى في جميع العلاقات البشريَّة سوى جانب واحد هو الأخلاق التي ترتكز على سعي الإنسان بالفطرة إلى السعادة .[2]

لكنَّ هذا الاهتمام البالغ بالإنسان في فلسفة فويرباخ وخصوصا في جانب اللاهوت يجعل منه محل تأويلات عدة لعل أبرزها تأليهه للإنسان وجعله وكأنه ليس تابع لشيء لكنه يرد على هذا في كتابه 'جوهر الدين ' قائلا: " لقد اعترضوا على كتابي 'جوهر المسيحيَّة ' بقولهم إنَّ الانسان ليس تابع لشيء وبهذا أكون قد تابعت في زعمهم أولئك الذين ألَّهوا الإنسان من قبلي، ولكن الرأي عندي أنّ الكائن الذي هو شرط مسبق للإنسان إنَّما هو الطبيعة " ويضيف: " إنَّ كينونة الطبيعة هي بالنسبة لي الكينونة الأزليَّة التي لا أوّل لها إنَّها الكائن الأوّل في الزمان وليس في المرتبة، هي الكائن الأول فيزيقيًا وليس أخلاقيًا"[3]، أي إنَّ الانسان في فلسفة فويرباخ منظور له باعتباره معطى أساسيّ من منظومة طبيعية يستمد منها وجوده وكينونته فلا يمكن تصور إنسان يعيش بمعزل عن اللاإنسان. فالإنسان كائن له وجوده الفيزيولوجيّ كما له وجوده النفسيّ فهو اتحاد للمادي باللامادي، فالطبيعة هي أساس الإنسان وهي أساس الفلسفة الفويرباخيَّة .

---

1 - كوزنيتسوف، بصدد مؤلف انجلز "لودفينغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية"، ص96.

2 - كوزنيتسوف، بصدد مؤلف انجلز " لودفينغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص97.

3 - احمد عبد الحليم عطية ، اصل الدين لفويرباخ ، ص 28.

ومن هنا فالطبيعة هي الموضوع الأصليّ الاول للدين كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم. فالتأكيد بأن الدين فطريّ بالنسبة للإنسان زائف اذا تطابق مع الثيولوجي، ويكون صحيحا اذا كان الدين هو الشعور بالتبعية الذي يدرك فيها أنَّه لا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه. وإذا فهمنا الدين هكذا فإنَّ هذا الكائن يكون ضروريًّا بالنسبة للإنسان كضرورة النور بالنسبة للعين، والهواء للرئتين والطعام للمعدة. فالدين هو اظهار مفهوم الانسان لنفسه ولكن علاوة على ذلك فإنَّ الانسان كائن لا يوجد دون ضوء، دون هواء دون ماء، دون أرض، طعام، إنّه باختصار كائن يعتمد على الطبيعة .[1]

وهذا التوجه الطبيعي لفكر فويرباخ كان عبر الانتقاد المدفوع بالدين إلى نهايته المنطقية ولأقرب قريباته الفلسفة المثالية؛ وذلك قبل كل شيء، في الشخصيَّة المثالية المطلقة الهيجلية [2]، وقد رأى عيب العقيدة المثالية الأساسيّ في جعل الوجود والفكر أمرا واحدا، في الاعتراف بالفكر، أي إنَّ المبدأ المثاليّ مصدر كل كائن. وخلافا للمثالية أكَّد فويرباخ أنَّ العالم ماديٌّ من حيث جوهره، وأنه يوجد خارج الفكر البشريّ الذي يعرفه بصورة مستقلة عنه أنّ الطبيعة بتنوع مظاهرها كلها، هي منبع وجود الانسان وأساسه، والإنسان هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة ويخضع مع قوانينه الخاصة للقوانين الموضوعيّة نفسها التي تخضع لها سائر الكائنات الطبيعية [3].

ومن أجل تفسير الطبيعة، وتفسير الوجود البشري فلا داعي للبحث عن أسباب ما لاالتي نراه في الواقع المحيط بنا. فلا وجود لأيِّ عالم آخر غيبيّ أو فائق الطبيعة عدا عالم الظواهر الطبيعيَّة الفعليّ، وتبعا لذلك، رأى فويرباخ المهمة الأساسية التي تواجه الفلسفة الجديدة التي ابتدعها في حصر كل ما هو خارق للطبيعة في الطبيعة بواسطة الإنسان، وفي حصر كل خارق للإنسان في الانسان بواسطة الطبيعة. ففلسفة فويرباخ الجديدة يلخصها في قوله: "إنّ الفلسفة

1 - المرجع نفسه، ص 28.

2- كوزنيتسوف ، بصدد مؤلف انجلز" لودفينغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص84.

3- كوزنيتسوف ، بصدد مؤلف انجلز" لودفينغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص84

الجديدة تجعل من الانسان بما في ذلك الطبيعة بوصفها أساس الانسان الموضوع الوحيد والكلي والأسمى للفلسفة وتحول بذلك الانثربولوجيا بما فيها الفيزيولوجيا الى علم كلي"[1]. ففويرباخ بفلسفته هذه يهدف الى إزالة التعميه على أقنمة اللاهوت؛ وذلك بالعودة بصور الوعي الديني التي هي في الأساس صور حسيَّة، تلبي رغبات عاطفيَّة، الى أصولها في العالم الواقعي والطبيعي، وليس في التأمل التجريدي [2].

هذا بصفة عامّة أهم ما تضمنته فلسفة فويرباخ التي على الرغم من أنَّها ماديَّةً منسجمة إلَّا أنَّها لم تسلم من النقد حيث اعتبرها (ماركس) ماديةً من تحث ومثاليَّةً من فوق، أي مادي في نظرته الى الطبيعة ومثالي في نظرته الى المجتمع. فقد رأى ماكس أنّ الانسان الذي اتخذه فويرباخ كفرضية لنظريته الفلسفية والاجتماعية لم يكن سوى انسان مجرد لم تلده أمٌّ ولا يوجد له مثيل إلا في الفكر، مستنتجا أن عبادة الانسان، التي تؤلّف نواة الدين الجديد الفويرباخي كان يجب الاستعاضة عنها بالعلم عن الناس الحقيقيين، وعن تطورهم التاريخي [3].

كذلك صوّب ماركس نقده لفويرباخ في الدين حيث يقول ماركس: " ان فويرباخ يذيب الجوهر الديني في الجوهر الانساني، ولكن الجوهر الانساني ليس تجريدا ملازما للفرد المنعزل. فهو في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية كافة "[4] اي إنَّه لا يمكن اعتبار ماهية الانسان كشيء مجرد، شيء يخصُّ الانسان كفرد كما يرى فويرباخ. وإنما يمثل الانسان بنفسه جملة من منظومة علاقات اجتماعية محددة ولا وجود لإنسان منعزل. لكنَّ الروابط الطبيعية القائمة[5] بين

---

1 - المرجع نفسه ، ص ص 84-85 .

2 - حنا ديب ، هيجل وفويرباخ ، ص 238.

3 - المرجع نفسه ، ص 25 .

4 - كارل ماركس ، اطروحات حول فويرباخ ، يسار سينا ، **www.yasina.org** ، ص 2.

5 - ريازانوف ، محاضرات في تاريخ الماركسية ، ص 29.

الناس تقل أهمية عن الروابط الاجتماعية التي تقوم فيما بينهم في مجرى التطور التاريخي ؛ لهذا لم يكن الشعور الديني شيئا طبيعيا وإنَّما هو نتاج اجتماعي [1].

وفي موضع آخر يقول ماركس: " إنَّ الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسرو العالم بأشكال مختلفة، لكن المهمة تقوم على تغييره "[2] اي إنَّ الفلاسفة بما فيهم فويرباخ - كونه خصه بالنقد في مؤلفه ' اطروحات حول فويرباخ ' التي كتبها سنة 1845 - أقاموا فلسفاتهم ونظرياتهم كلها على فعل واحد وهو الفهم للعالم كما هو معطى غير أن الأجدر بهم هو ممارسة فعل التغيير على العالم والعمل على تحويله وهذا بإدخال عنصر العمل والنشاط ؛ لأنَّ النظرية لا تكتمل إلا بالممارسة الفعلية لها على أرض الواقع. وبهذا أدخل ماركس العنصر الثوري على ماديَّة فويرباخ ونقلها من الطابع التأملي الى الطابع العملى .

كما نجد أيضا (نجلس) له بعض المآخذ على فلسفة فويرباخ وهذا في نقده للانثربولوجيا الفويرباخية، التى رأى أنَّها ارتكزت على تفسير بيولوجي لا على تفسير اجتماعي لطبيعة الانسان الأمر الذي حال دونه ودون الخروج من إطار الموقف الميتافيزيائي في معرفة العالم. ولهذا السبب بالتحديد، كما يشير انجلز تبدو تعاليم فويرباخ الفلسفية من حيث مضمونها الايجابي، أفقر بكثير من مثالية هيجل الدياليكتيكية التي يخفي غلافها الصوفي تحليلا عميقا لقوانين العالم الفعلي الاساسية. وقد قال انجلس: " اما عن فويرباخ فالأمر بالعكس تماما. فهو من ناحية الشكل واقعي، اذ يتخذ نقطة الانطلاق الانسان، ولكنه لا ينبس ببنت شفة عن العالم الذي يعيش فيه هذا الانسان، ولهذا يظل الانسان عند فويرباخ دوما الانسان نفسه المجرد الذي .. لا يعيش في عالم واقعي، متطور تاريخيا ومعين تاريخيا، وعلى الرغم من أنّه على صلة مع أناس آخرين، إلَّا انه كل واحد منهم مجرد بقدر تجرده هو نفسه"[3] وهو النقد نفسه الذي وجَّهه ماركس له وهو اهمال

---

1 - ريازانوف ، محاضرات في تاريخ الماركسية ، ص 29.

2 - كارل ماركس ، اطروحات حول فويرباخ ، ص 4.

3 - كوزنيتسوف ، بصدد مؤلف انجلز " لودفينغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية " ، ص86-87.

الجانب السوسيولوجي بالإضافة الى تاريخيَّة ماديَّة فويرباخ الانثربولوجية، التي تجعل الانسان خارج ظروفه الاجتماعية التاريخية الملموسة والمعاشة وكان الانسان ذا طبيعة جامدة لا تتطور سرمدية، وحتى آماله وطموحاته يحدها عامل اللاتطور وهذا ما جعل الطابع المثالي يصبغ مفاهيم فويرباخ السوسيولوجية والذي ظهر بشكل جلي في نظرة فويرباخ الدينية والعلاقات الاخلاقية.

هذا النقد الموجه من ماركس وانجلز لفلسفة فويرباخ ما هو في حقيقة الأمر إلَّا وجه آخر للقراءات الهيجليَّة التي فرضت نفسها بقوة بعد وفاة هيجل وقبلها طبعا على يد فويرباخ هذا الاخير الذي قدَّمها على طبق من ذهب لماركس ورفقائه. فمع الفويرباخية كانت النقلة من السماء الى الارض، من اللاهوت الى الفلسفة، من الهيجلية الى الفلسفة الانثربولوجيا، أو من فلسفة تأملية الى فلسفة جديدة سماها الطبيعية او العضوية ،فالعقل مع فويرباخ أصبح عقلا ماديا يتعامل مع مقولات فيزيقية لا مع مقولات ميتافيزيقية. ففويرباخ ليس مجرد ملحق لماركس، أو أنه مجرد حلقة وصل بينه وبين هيجل، بل إنَّه كان جدولَ نار كدلالة اسمه على هيجل ففند فلسفته وأسقطه من عرش الفلسفة بنباهةٍ غارت في فلسفة هيجل ونهلت منها كي تجور عليها. وكان جدولا على ماركس وطهره بفكره؛ ليكون هو مطهرا للعالم بفلسفة عملية قال بأنها تغيير للعالم وليست فهما له. ونجد هنا (انجلز) مُثمنا للدور الذي لعبته فلسفة فويرباخ قائلا: " كان على المرء أن يرمي بنفسه في جدول النار في مُطهر الأزمنة الحديثة هذا، ليخرج منه نظيفا من كل الخرافات وجاهزا لكل المعارك ".

اذن فمع فويرباخ أخذت الفلسفة انطلاقة جديدة ثنائية التوجه: المادية والتجريد المثالي، ورغم السيطرة التي فرضتها الهيجليَّة والماركسيّة أكثر من قرن إلَّا أن ما قدمه فويرباخ وجد نفسه في عالم اليوم عالمًا هُمش فيه الانسان، انسان اثقلت كاهنه المشاكل قُتلت انسانيته. وكأن فويرباخ كان يكتب ويعي جيدا أن فلسفته سوف تجد نفسها يوما ما حينما تثبط انسانية الانسان وتحاول أن تنشط من جديد فتجد الفويرباخية الحاضن الأول لها. على الرغم من أنَّها انتقدت في لا تاريخيتها لكن لها تاريخية من نوع خاص فهي تظهر كلما اضطهد

الانسان، كلما كانت هناك محاولة لتجاوز الانسان أو التفلسف على حساب انسانيته يقف فويرباخ كجدار نقديّ يهدم كل فكر مبني على أسس فوق انسانية. ولهذا فان الاهتمام بفلسفة فويرباخ والقراءة المعمَّقة لها من شأنها أن تعيد التوازن الى عالم اصبحت وجهته ماديةً لكنَّها ليست مادية ذات فلسفة انثربولوجية تتمحور حول الانسان كما هو الحال مع فويرباخ، لكنها تهتم بالمادة من أجل المادة في حد ذاتها من أجل الهيمنة العلمية من أجل خلق إله جديد اسمه الطبيعة، وهذه الاخيرة أخذت مكانةً لها في فلسفة فويرباخ؛ لأنَّها امتداد لوجود الانسان وجزء من كينونته الكلية. وعليه فالعودة لفويرباخ هي عودة للإنسان. ولا يمكن لفلسفة جوهرها الانسان أن تموت ، فهي باقية بقاء النوع الانساني .

- المصادر والمراجع

1- فويرباخ، اصل الدين، ترجمة ودراسة: احمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991.
2- فريدريك هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق: امام عبد الفتاح امام، المكتبة الهيجلية، د ت، ط2 ،ج1.
3- فريدريك هيجل، محاضرات فلسفة الدين، ترجمة وتقديم وتعليق: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الحكمة. القاهرة، ط1، 2001
4- كارل ماركس، اطروحات حول فويرباخ، يسار سينا، www.yasina.org.
5- احمد عبد الحليم عطية، اصل الدين لفويرباخ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991.
6- امام عبد الفتاح امام، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
7- امام عبد الفتاح امام، هيجل، مكتبة مدبولي، القاهرة، د ط ،1996.
8- احمد عبد الحليم عطية، اصل الدين لفويرباخ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991.
9- كوزنيتسوف، بصدد مؤلف انجلز " لودفينغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية"، تر: الياس شاهين، دار التقدم، موسكو، دط، 1987.
10- ريازانوف، محاضرات في تاريخ الماركسية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د ط ، 1923.
11- رينيه سرَو، هيجل والهيجلية، تر: ادونيس العكره، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1993.

12- يوسف حامد الثين، مبادئ فلسفة هيجل، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 1994 .

13- حسن حنفي وآخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2005.

14- حنا ديب، هيجل وفويرباخ، امواج للطباعة والنشر. بيروت، ط 1، 1994.

15- جرجي يعقوب، حياة يسوع لهيجل ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، د ت، د ط

16- احمد زيغمي، الزمن في الميتافيزيقا الهيجلية، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، الجزائر، العدد الثاني، جوان 2001

Christology in the early ، University of Glasgow ،200

Jeffry F. Keuss ،fiction of George Eliot

علم الاجتماع الديني
والرهانات المؤسسون

"ماركس، دوركهايم، فيبر"

ا.د- عامر عبد زيد الوئلي [1]

(كل من كان غير قادر على العيش في المجتمع، أو لا حاجة به لذلك؛ لأنه مكتفٍ بذاته، فإنه أما وحشٌ أو إلهٌ) أرسطو

. كما يقول إدغار موران :"يتعين أن نحيا موتاً، و أن نموت حياة "[2]

مدخل

راهنية الموضوع: يشكل الجانب الاجتماعي حضور فاعل بل مؤثر في دراسة وتفهم السلوك الاجتماعي للمجتمعات وعلاقتها بالسياسية والدين وتمظهراتهما في الفضاء العمومي وقد مرت تلك العلاقة بين المجتمع وعلم الاجتماع بمراحل نمو علم الاجتماع التي تستجيب الى ازمات المجتمع وتعقيداته، مما ادى الى ظهور تفرعات جديدة منها علم الاجتماع الديني وهو نتيجه التقاطع بين علم الاجتماع والدين ،وقد تم تعليل هذه النشاة بالقول بأن الدين هو ظاهرة أجتماعية في المقام الأول فالمجتمع من وجهة نظرهم عندما يتعرض لبعض الأزمات فإنه يحاول جاهدا الخروج منها ويبتكر لذلك الكثير من الحلول وعندما تنجح طريقة معينة

---

1 - استاذ في جامعة الكوفة العراق.

2 - إدغار موران ، إلى أين يسير العالم ؟ترجمة ،أحمد العلمي، دار العربية للعلوم ناشرون ،ط1، بيروت، 2009.

للخروج من الأزمة فإن المجتمع يقدس هذه الطريقة وتقدسها الأجيال المتعاقبة بعد ذلك.

تعريف الدين اجتماعيا: هناك كثير من التوصيفات الاجتماعية للدين وهي كثيرة ومن خلال الحفر في هذا الموضوع فان الدراسات تجعلنا ازاء تنوع في التوصيف الاجتماعي والفلسفي للدين: إذ يرى كانط ان الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية سامية.(1) ومن بعده ويرى هيجل الدين بوصفه فن باطني يصور لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور الباطني.(2) فيما يراه رائد التأويل شلاير ماخر بوصف الدين خضوعنا لوجود لا يناله ادراكنا. (3) يرى فورباخ أن الدين هو الغريزة التي تدفعنا نحو السعادة(4) فيما يميز برجسون بين نوعين من الدين: الدين الديناميكي، والدين الاستاتيكي الثابت.

أما الدين الديناميكي / المتطور فهو دين من خلق الإنسان، من صفوة البشر سما إلى فكرة مثالية. وحاول أن ينبثق من أعماقه دين أو فكرة تفيض على الإنسانية كلها. وقد حقق بعض كمال من الخلق من أمثال المسيح وبعض عظماء الصوفية فكرة هذا الدين. اما الدين الاستاتيكي فإنه يحدده بأنه "رد فعل تقاوم به الطبيعة ما في ممارسة العقل مما يشل حركة الفرد ويقضي على تماسك المجتمع، وهذا التعريف يذهب بعد ذلك إلى إقامة هذا النوع من الدين على المجتمع المغلق هذا المجتمع الذي يسيطر بعقائده وطقوسه على أفراده – ويغلقهم في عقائده .(5) وقد بدأ فريزر بدراسة الذي يبدأ دراسة الدين "بظهور فكرة الآلهة

---

1 - احمد الخشاب ، الاجتماع الديني ، مكتبة القاهرة الحديثة ،ط1، القاهرة ،1964،ص75.

2 - زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة،دار القلم ، القاهرة ،1962 ،ص193.

3 - روجيه باستيد، مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة: محمد قاسم، الانجلو المصرية، القاهرة، 1951 ، ص23.

4 - عبد الله الخريجي ، علم الاجتماع الديني ، رامتان – جدة ، ط2، 1990ص31.

5 - علي سامي النشار ، نشاة الدين النظريات والتطورية والمؤلهة ، مركز الانماء الحضاري ، ط1، حلب 1995، ص20.

" أو على الأقل "بظهور النفوس الفردية" ونفوس الموت والقرائن الطبيعية في شكل آدميين .[1] اما ماكس موللر فالدين مرض لغوي ...، وان الدين ليس سوى انعكاس عجز البشر الطبيعي والاجتماعي.[2] أما أ. تيلور فينظر الى ان اصل الدين لا يمثل في النزعة التعويذية، بل في النزعة الاحيائية الابتدائية .[3]

تطور علم الاجتماع الديني: إذاً هناك تعالق كبير بين المجتمع وتعقيداته وأثرها على تطور علم الاجتماع؛ لأن من بين اهداف هي دراسة الحياة المجتمعية اذ هو يتعلق: بدراسة بناها الداخلية وعلاقاتها الجدلية، ويسعى لتحليل الأسس الاجتماعية للمبادئ التي تحكم الجماعات البشرية، محاولا من خلال مقارنة مختلف أنماط المجتمعات البشرية، تحديد الأسباب والقوانين العامة لتطورها، ولزمن طويل، لم يكن علم اجتماع الدين يمثل بموضوعه الخاص، سوى فرع خاص من علم الاجتماع العام. كانت المدرسة الفرنسية خلال الربع الأول من القرن المنصرم، قد تبنت الفكرة القائلة، بأن أسس أي دين تكمن أولا في الحياة الجماعية، ومن جانبه أيضا ربط علم الاجتماع الجدلي بشدة الوقائع الدينية بالبنى الاقتصادية والاجتماعية، حاصرا علم الاجتماع الديني في حدود الاختبار النقدي لعلاقات الخضوع بين الدين والتناقضات الاجتماعية. وبتطبيق رسم جد مختصر، أكد التحليل الماركسي أن الحقيقة العميقة لأي موقف ديني، ليست سوى نتاج ظرفية اجتماعية، يتحدد فيها طبقا لانتمائه لطبقة اجتماعية معينة. فالظاهرة الدينية تتجلى بمثابة التجسد لواقع محدد، حيث تكون تعبيره الإيديولوجي والانعكاس الجلي لمصالحه المادية. فبنوع من الحتمية وبصفة غير مباشرة، كان التطور لتحليلات جد معمقة.

الدراسات المعاصرة . إذ نجده في هذا المستوى المعاصر يقوم علم الاجتماع بصفة عامة :

---

1 - المصدر نفسه ،ص20.

2 - عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي في العراق القديم، دار الرشيد للنشر ، بغداد ، 1981 ، ص53 – 54 .

3 - المستشرق حبيب ، عادل العوا ، منشورات عويدات ، ط2، بيروت ، 1989، ص 8.

دراسة ظواهر الحياة الدينية في جميع أشكالها، وذلك باستخدام التاريخ المقارن للأديان، وعلم الأجناس، وطرق الإحصاء الاجتماعي كأدوات لهذه الدراسة، ومن هنا يحتل علم الاجتماع الديني اليوم مكانا عظيم الأهمية عند علماء الاجتماع .نظرا للمكان الممتاز الذي تحتله دراسة الظواهر الدينية من بين مجموعة العلوم الاجتماعية من خلال دراسة: المعتقدات، والممارسات، و اشكال التنظيم الديني، باستخدام أساليب والآليات الانضباط المعتمدة في علم الاجتماع .تشمل ايضا (الدراسات ألاستقصائية واستطلاعات الرأي، والتحليل الديموغرافي والتعداد، وإجراء المقابلات، وتحليل الوثائق الأرشيفية، المواد التاريخية والوثائقية.[1]

علم الاجتماع الدين الاصول والمنطلقات: شغل الدين مكانه مهمه في ابحاث علم الاجتماع الديني:

-1 ذهب عالم الاجتماع الألماني مانشينج G.Menching يتحدث في كتابه (علم الاجتماع الديني) عن أشكال المجتمعات الدينية الوطنية، وعن الدين العالمي والدولة، وعن نظام الدين، والرؤساء الدينيين، وعن تناقص المجتمعات الدينية والأديان الحية، وعلاقات المجتمعات الدينية فيما بينها.

-2 بينما نجد الاجتماعي الامريكي جواشام ويشي في كتابه (علم اجتماع الدين Jaachim wach(يدرس علاقات الدين بالمجتمع في نظامه الطبيعي، وعلاقات الدين مع كل نوع من أنواع المنظمات حتى الدولة، ويجعل للتجربة الدينية أشكالا للتعبير، فتعبيرها النظري هو العقيدة، وتعبيرها التطبيقي هو العبادة.

-3 أما الاجتماعي الفرنسي كبريال لوبرا Gabriel le bras فإننا نجده يخصص كتابه الضخم (دراسات علم الاجتماع الديني) لدراسة الميدان الثاني من ميادين هذا العلم، وهو ممارسة الشعائر الدينية، خاصة في

1 - الموسوعة الحرة ،بالانكليزي .

البادية الفرنسية، حيث يقوم بتحليلات علمية للحياة الدينية في تاريخ البادية الفرنسية، ويتحدث عن نظام مراقبة الممارسة في مختلف الاسقفيات عبر التاريخ. [1]

وظائف علم الاجتماع الديني:

1- لتعزيز فهم دور الدين في المجتمع.
2- لتحليل أهميته وتأثيره على التاريخ البشري.
3- لفهم القوى الاجتماعية والمؤثرات التي بدورها شكلت الدين [2].

الرهانات الاباء المؤسسون :

يظهر جليا ان الرهان الاساس في ظل حقبة الحداثة كان يقوم على بحث في الاصول وهذه الملاحظة تظهر في كل النظريات السوسيولوجية للآباء المؤسسين على مساءلة أصل الواقع الاجتماعي ووضعه الأنطولوجي.

وكانت ردا على التحديات التي جاءت في تلك المرحلة التي جاءت معها الثورة الصناعية والثقافية والعلمنة وقد تكرست كل الجهود من اجل ايجاد تحليل نقدي للظاهرة الدينية، وقد ذهب بعضهم إلى عد علم الاجتماع الديني هو ما دشن ولادة النظرية السوسيولوجية ذاتها مثلها: ماركس، واميل دوركهايم ،ماكس فيبر وعلى الرغم من ان علماء معاصرين أناروا مسائل اضافية وربما مختلفة عن تلك التي اثارها الاباء، فان استمرار أهمية اعمال هؤلاء الثلاثة تعكس امرين :

اولهما ان المسائل العامة التي أثاروها تتشابه مع بعض المسائل التي يثيرها علماء الاجتماع اليوم وخصوصا في علم الاجتماع الديني .

1 - M. Hamilton, The Sociology of Religion (London: Routledge, 1994)

2 - M. Hamilton, The Sociology of Religion .

وثانيهما إن أطر التحليل والتفسير الاجتماعيين او المنظرون السوسيولوجية التي ابتدعها هؤلاء الاباء المؤسسون ثم تطورت وتعديلها ولكن لم يتم احلالها احلالا كليا ومنها تلك العلاقة التي تناولها علم الاجتماع الديني .

أولاً: كارل ماركس (1818-1883)

قد سبق الآخرين بما لا يقل عن جيل. هناك نوعان من التوصيفات الأساسية في المنظور الماركسي في الدين؛ الأول وصفي، و الثاني تقييمي.

أما الجانب الأول فقد وصف ماركس الدين كمتغير تابع. وبعبارة أخرى، كان شكله وطبيعته تعتمد على الاجتماعية الذي بدوره كبنى سطحية خاضعة الى تغيرات البنا العميقة المتمثلة بالعلاقات الاقتصادية، التي شكلت حجر الأساس للتحليل الاجتماعي. حتى بات لا شيء يمكن أن يكون مفهوما دون اخذ بنظر الاعتبار العامل الاقتصادي متمثل بالنظام الاقتصادي المتمثل بالعلاقات التي تقيمها الرأسمالي / التي تمتلك وسائل الإنتاج.

وهذا ما تناوله ماركس وإنجلز في الايديولوجيا الالمانية (1845-1846) كان ماركس وانجلز في الايديولوجيا تمثيلاً معكوساً للواقع، ومن ثم فانه –كما بينا سابقا –يجعل من الاقتصاد البنية العميقة الممثل بقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج هي المحددة للبنية السطحية الممثل بالنظم السياسية والعوالم الرمزية والمؤسسات (سياسية وقانوية ،دين، تعليم و الايديولوجيا (النظريات، والمفاهيم، والتمثلات)[1]

الجانب الثاني يحتوي على عنصر التقييم. التي بمقتضاها يرى ماركس الدين بوصفه شكل من أشكال الاغتراب. بل هو عرض من أعراض التشوه الاجتماعي الذي سوف تختفي مع قدوم مجتمع لا طبقي. الدين ضمن هذا التقييم لا يمكن فهمه وكم ثم تقيمه بمعزل عن العالم الذي هو جزء منه، وهذا يعد بعدا أساسيا في التفكير السوسيولوجي.

---

1 - دانيال هيرفيه ليجيه ،جان بول ويلام ، سوسيولوجيا الدين ، ترجمة ، درويش الحلوجي ، المجلس الاعلى للثقافة ، ط1 ، القاهرة ، 2005، ص30-31.

لا شك ان هذا الجانبين كانا انعكاساً البعد النقدي الذي كان ماركس يمثل الاثر التنويري اذ كان " قد احتضن دعوة ذلك العصر القائم على التوظيف العقلي في نقد الدين في ضوء التقدم العلمي".[1] إلا أن ماركس تجاوز الجانب المعرفي الى تغير العالم عبر بحثه فيما يسمى "العلوم التطبيقية "القائمة على نقد المنظومة المعرفية التي بزغت في القرن التاسع عشر متمثلة بعصر الايدولوجيا الى جانب الاثار التي خلفها التصنيع وتركت بصمات موجعة في الواقع الاجتماعي هنا كانت جهود ماركس تكتشف العامل الاقتصادي وإثارة العميقة اجتماعيا وسياسيا وثقافيا ومنها الدين، فجاء نقده من أجل تغير هذا الواقع وأحداث التنمية البشرية . ومن ثم لم يكن ماركس سجين الرؤية التنويرية[2] التي تناقش الجانب المعرفي وتكتفي به بل ان ماركس كان هدفه يقوم على تغيير هذا الواقع عبر الثورة على النظام الرأسمالي وإيجاد نظام بديل اكثر تحقيق للعدالة وقد وسمه بالاشتراكية التي تقوم على الملكية العامة للوسائل الانتاج وأزالت الاغتراب. القائم على قناعات ايديولوجية تبرره سواء أكانت ايديولوجيا ام ديناً."كانت جوهر حججه تقوم على ان البشر هم افضل من يحيطون بواقعهم اكثر مما يمارسه الدين ممثل ب"المؤسسة الدينية" التي تمارس اخفاء الحقيقة وتمارس تضليل

---

1 - Jump up^ Christiano 2008, p. 124

2- لقد اعتمد الفكر التنويري على النقد بهدف الانتقال التدريجي من نقد الذات والعلاقات الاجتماعية إلى نقد المؤسسات التي أنتجت التماثلات والتصورات المختلفة للإنسان في الحقب السابقة، ثم لتستقر آليات النقد موجهة نحو تشخيص سلبيات الفكر الديني والممارسات السياسية لتصل إلى تأسيس حقوق جديدة لا علاقة لها بالحق الإلهي في أصل السيادة. وقد كان هذا التحول التدريجي السبب الحقيق وراء تأسيس أخلاق جديدة مستقلة عن اللاهوت انظر: محمد بالراشد ، التنوير الأوروبي: فكرة الحركة الإصلاحية في العالم العربي، مجلة كتابات معاصرة، الناشرون للطبع والنشر، بيروت، 2009، ص 100

اتباعها[1] (البيئة تخلق الإنسان، أو الإنسان يخلق البيئة، أي بعبارة أخرى ظهر أن تطور الاحتياجات الاجتماعية أنما يفسره تطور الطبيعة الإنسانية)[2].

ينطلق ماركس من رؤية تقوم على الارتياب بالمؤسسة والمنهج الفلسفي، وقد جاء موقف بالاضافة الى البعد المعرفي توصيفه النقدي للايديولوجيا فان (مفهوم الايديولوجيا مفهوم مركب ومتعدد المعاني في أعمال ماركس وإنجلس في الواقع، تبدو الظواهر الأيديولوجية بشكل مختلف وفقا للزاوية التي يتم بها النظر إليها: سياسيا وفلسفية او تاريخيا إذا نظرنا إليها من وجهة النظر السياسية فهي تبدو كمنظومات للتعبير في خدمة السلطة .تعرف الايديوجيا من هذا المنظور أساساً عبر وظيفتها في إضفاء الشرعية على السلطة، وتبدو بالتالي كمجموعة من التعبيرات المرتبطة بالهيمنة)[3]

وينقد ماركس إذن مفهوما محددا هو: فلسفة هيجل بعدها دفاعاً عن الدولة البيروقراطية الحديثة، الدولة المعقلنة التي تستمد شرعيتها من المسيحية من ناحية ومن ناحية ثانية فان ماركس يعمل على المزج بين الاثنين في تصوراته لنظرية المعرفة، أي علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة فتحول من مثالية هيجل إلى المادية التاريخية، وفي هذا الموقف النقدي للمعرفة يمنحها بعدا واقعيا، عبر التأكيد على الاغتراب القائم على الملكية الخاصة، وعلاقتها بالأسس الإيديولوجية للنظام الاقتصادي. فهذا التوصيف مرده الى ان ماركس ينظر الى الاغتراب بوصفه قلب عدم المساواة الاجتماعية. ومن اجل هذا فهو يتبع النقد الذي يأخذ عدة ابعاد ومنها: البعد السياسي يهاجم ماركس مفهوم الدولة المسيحية كما يلاحظها في دولة بروسيا في ذلك الوقت اذ يؤكد في كتابه "حول المسألة اليهودية 1844" في ان الدولة الالمانية / المسيحية، سلطة الدين هي

---

1 - Settimba, Henry (2009). Testing times : globalisation and investing theology in East Africa. Milton Keynes: Author House. p. 230. ISBN 1-4389-4798-4.

2 - جورج بليخانوف ،تطور النظرية الواحدة إلى التاريخ ،ت: محمد مستجير مصطفى، دار الطليعة ، بيروت، (د-ت) ص31.

3 - دانيال هيرفيه ليجيه ،جان بول ويلام ، سوسيولوجيا الدين ، ص25.

السلطة دين السلطة، ويؤكد على ان الدولة الدينية هي دولة غير كاملة تظهر تعاملا سياسيا تجاه الدين وتتعامل دينيا تجاه السياسة، فان تحرر الدولة من الدين لا يعني تحرر الإنسان من الدين، فهو تحرر سياسي يقوم على انعتاق الدولة من الدين بشكل عام أي علمنة الدولة عبر تحرر الإنسان سياسيا من الدين باستبعاده من الحق العام إلى الحق الخاص .لكن هذا بنظر ماركس غير كافي كما يؤكد في الكتاب نفسه فهو يفصل الإنسان عن الإنسان، لهذا يذهب ماركس ابعد من الفصل الى علمنة الدين نفسه أي يريد إعادة إنتاج علماني للدين، فالدين تجديدا هو اعتراف بالإنسان عن طريق منحرف، الاعتراف به عبر استخدام وسيط الدولة بين الإنسان وحرية الإنسان، فالدولة هي الوسيط الذي يحول الإنسان اليه كل الجانب اللا إلهي من طبيعة، كل حريته كإنسان بالنظر إلى الأحكام السائدة.[1] ونقيض لهذا الاغتراب هو الحرية، وهكذا، لنشر الحرية وسيلة لتقديم الأفراد مع الحقيقة ومنحهم خيار قبول أو رفض ذلك، في هذا الصدد، "ماركس لم يقترح قط أن يجب حضر الدين او اقصائه". هنا يحاول ان يمنح الافراد حرية التفكير خارج ضغوط واكراهات المؤسسة الدينية ومن ثم نقل الدين من الحيز العام الى الحيز الخاص بوصفه تجربه فردية ولا يكفي بهذا فقط بل يرى ضرورة علمنه الدين نفسه .

الجانب الاخر من النقد وهو الجانب المركزي في نقد ماركس يقوم على نقد الوضع الاقتصادي في الغرب، مع تطور التصنيع وما رافقه من اثار سلبية اقتصاديا التي مثلها النظام الراسمالي حيث الأغنياء الرأسماليون يزدادون غنى والفقراء من عمالها يزدادون فقرا (الفجوة، والاستغلال، وكان "فائض القيمة"). لم تكن حصة العمال المعاناة من الاستغلال فقط، ولكن هناك اغتراب بين العامل والمنتج الذي يشترك او يساعد في انتاجه او خلقه. وهذا يحدث من خلال

1 - نفس المرجع ، ص27. وانظر تبعا له المسالة اليهودية ، 70-71.

بيع المنتج من دون مراعاة لدور العامل الفنان الذي كان وراء ظهور دون تقدير مهارته في اضافة اجر له، من هذا التشيء يأتي الاغتراب.([1])

دور الدين في تبرير الاستغلال :

فالاغتراب يظهر لدى العامل سخط وشعور بالنفور بالمقابل فان المستغل يزداد ربح وفائدة من ربع بيع المنتج الجيد الذي يعود عليه بالفائدة لمجرد انه يمتلك وسائل الانتاج والمواد الداخلة في الانتاج والعامل مجرد تكملة لهذه الدورة في الانتاج، بالمقابل يرصد ماركس ان المؤسسة الدينية صاحبة الرأسمال المعنوي وأجهزة الدولة الامنية والإيديولوجي لتسويغ هذا الاغتراب[2]، يشتركان في ضبط ردود الافعال بحفظ الامن وإسباغ التسويغ على الوضع القائم .اذ تقدم الكنيسة وسائل تخديرية وترجئ الامر الى الحياة الاخرة ففي الوقت الذي تصف فيه الرجاء الذي يعانيه اصحاب الثروات من الاغنياء في الحياة الاخرة اذ يكشف ماركس وانجلس عن بعض الغايات بين الرأسمالية والمسيحية في شكلها البروتستانتي، ذلك مع بقائهما في الموقف نفسه من حيث الإطار التحليلي للبنى الاساسية الفوقية. المجتمع الرأسمالي، يجد في المسيحية بتقديسها للإنسان المجرد، وبشكل خاص باشكالها البرجوازية، البروتستانتية والتأليهية الخ الإطار الديني الأكثر ملاءمة.[3] وهو بهذا يسبق ماكس فيبر في ابراز المؤثرات الدينية التي ساهمت في ظهور الرسمالية الغربيةعلى رغم من ان الدين يذكر الاستعارة الاتية ("فمن الصعب على رجل غني الدخول ملكوت السموات كصعوبة دخول الجمل من عين الابرة ...") وانطلاقا من هذه الاستعارة نجد الكنيسة تطالب العمال الذين يعانون

---

1 - جورج بليخانوف ، تطور النظرية الواحدة إلى التاريخ ، ص32-33.

2 - لعل التجربة السياسية الماركسية عندما تحولت الى موسسة سياسية ممثله بالتجربة السوفتيه ان (الجنة السوفيتية) ليست أفضل من (الجحيم الأمريكي الرأسمالي)، بل انها تتضمن نفس عناصر القمع والاستبداد والتحكم في الانسان التي ينطوي عليها المجتمع الرأسمالي. انظر: ماركيوز (هربرت): العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، 1970 ، ص55-56 .

3 - دانيال هيرفيه ليجيه ،جان بول ويلام ، سوسيولوجيا الدين ،ص32.

القهر والفقر في هذه ألحياة ان يصبروا ويتركوا الامر الى الله هو من سوف يزيل الظلم ويدخلهم الملكوت السماوي، ملكوت الله. من هنا جاءت مقولة ماركس الشهيرة - "الدين هو أفيون الشعوب" لأن الإنسان يستطيع احتمال الألم الجسدي بمساعدة الأفيون و كذلك فإن الشعب يستطيع احتمال الألم الناتج عن بؤس الحياة بواسطة الدين. فالأفيون يوهم الإنسان بشعور السعادة و كذلك الدين.([1]) وفي هذا يقول جورج لارين: (يواكب نقد ماركس للدين بداية نقده للآلية بل ويبدأ معها. وهو يعتبر أن الدين بديل للعقل تعويض للعقل عن قصور الواقع الاجتماعي إذ يعيد بناء الواقع في الخيال ،فحلول الدين حلول وهمية لانها تتجاوز الواقع الحقيقي)[2] فهذا الواقع المتخيل تقدمه المؤسسة بوصفه بديل عن المطالبة والثورة وبهذا تساهم في تخدير العمال وتحول دون مطالبتهم بحقوقهم وهو الذي يظهر في عبارة ماركس (أن الشقاء والدين هو من جهة تعبير عن الشقاء الدافعي ، ومن جهة أخرى احتجاج على الشقاء الواقعي .الدين هو تنهيدة الكائن المقهور ، وقلب العالم القديم، القلب كما هو روح الأوضاع القديمة الروح)[3]. وقد لاحظ بعض العلماء مؤخرا أن هذه هي المقاربة الجدلية لدى ماركس ليس دائما صحيحة فالدين ممكن يكون محرض وليس مخدر في الاحتجاجات المطالبة بالعدالة والإنصاف. [4]

اذ تظهر الكثير من الاحداث ان ثمة تصور أخر للدين كان له اثر عظيم في التغير. يبدو أنه غاب عن ماركس البعد المغير للدين ضد الظلم والقهر كما في الثورات التي خاضتها جماهير الفلاحين في العصور الوسطى إذ كان الدين هو الحافز على الثورة والمطالبة بالتغير حيث أن الإيديولوجية تشير على نحو مباشر

---

1 -http://www.marxists.org/arabic/marx/works/1845/feuerbach.htm

2 - جورج لارين، الايديولجي والهوية الثقافية، ت: فريال حسن ، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة ،2002، ص58.

3 - سربست نبي ،كارل ماركس مسألة الدين، مؤسسة قموي للطباعة والنشر، ط1،2006، ص134.

4- Jump up^ McKinnon, AM. (2005). 'Reading 'Opium of the People': Expression, Protest and the Dialectics of Religion'. Critical Sociology, vol 31, no. 1-2, pp. 15-38.

إلى البعد العملي في الدين، بيد أن الأكيد الأخير بالمقابل، لا يعني البتة إعداما للقيمة النظرية حتى في الإيديولوجية الدينية.وهي ذاتها المعاناة التي نلمسها اليوم في واقعنا العربي اذ تحول الدين الى محرض الاحتجاجات المطالبة بالعدالة وعودة انظمة حكم دينية بعينها كما تتجلى في الاصولية وقراءتها المتشددة فهي لا تنتمي الى التراث فقط بل هي على تماس مع الفهم الايديولوجي الذي يستثمر غياب العدالة والتنمية وانتشار الفساد .

ومن ثم ممكن ان نتلمس أن ماركس لم يكن ضد الدين بشكل عام بل ضد الوظيفة التي تقوم بها المؤسسه الدينية من ثم فانه كان مدركاً دور الدين في تاريخ البشرية والمواضعات التي اتخذها في تكريس وعيها ودور القوى الاجتماعية المؤثرة في شكل الدين .

ثانيا: إميل دوركهايم (1858-1917)

انبثق الفكر السوسيولوجي عنده في ظل الصراع بين كل من العقليين والتجريبين في تحليل الفهم وأليات الإدراك الا أنه على الرغم من نقوده الكبيرة لكن عد وفيا للتقليد العقلي الفرنسي المتساوق مع المذهب الديكارتي.من خلال بحث في الاصول وهي صفه اشترك بها كل الاباء في هذه الحقبه من الحداثة في الغرب ،اذ نجد ان في هذه الحقبه وخصوصا القرن التاسع عشر حيث الثورة الصناعية وهي حقبه غنية بالتغييرات التي أحدثتها الثورة الصناعية والثورة العلمية والثورة السياسية وما صاحبها من انتشار العلمنة والتحديث، كرست معظم جهودها في بدايتها لتحليل الظاهرة الدينية[1] وكان لحظة ولادة وهي لحظة يكون علم الاجتماع الديني هو ما دشن لحظة ولادة النظرية السوسيولوجية ذاتها ،ففي هذه الظروف كان يلحظ ان اغلب الاباء كانوا يركزون على سؤال "الأصول" من أين يأتي المجتمع، هذا الكيان المكون من الأفراد، لكن الذي يتمتع بوجود فريد من نوعه؟ ما هي القوانين الخاصة بالمجتمع؟ كيف أمكن لعدد كبير من

1- Trigano S., (2001), *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologiques*, Paris, Flammarion,p,9.

البشر الذين يتمتع كل واحد منهم بحياة داخلية خاصة أن يفكروا ويشعروا ويتصرفوا بالطريقة نفسها؟

لهذا يعد أميل دوركايم، المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، فقد اعتقد "بأن العقل الجمعي هو أساس المثاليات الأخلاقية والقيم والدين، بل والمعرفة والتطور الاجتماعي، ذلك لان فرداً ما من الأفراد لا يستطيع أن يغير من نظم المجتمع مهما أوتي من قوة وسلطة، ما لم يكن ذلك معبراً عن رأي العقل الجمعي للمجتمع".[1] وهذه الرؤية يمكن كشفها في سياق بحثنا في مؤلفاته.

اولا: كتاب دوركهايم الأول "الانتحار"([2]) احتوى بعض التأملات الجوهرية في وظيفة الدين، اذ تعمق بعد ذلك في مؤلفه الثاني "الأشكال الأولية للحياة الدينية" 1912 .

وقد تحقق من هذا دوركهايم من خلال دراسة ظاهرة الانتحار على رغم من أنه لم يهتم بالسبب الانتحار الشخصي بل كان هدفه توضيح التباين في معدلات الانتحار، أي أنه كان مهتما بسبب وجود شريحة معينة من الافراد لها معدل انتحار أعلى من الأخرين، واستبعد الاسباب البيولوجية والنفسية؛ لأنها ثابتة وأكد على العوامل الاجتماعية والدينية. فعرف الانتحار: (بانه جميع حالات الوفاة المباشرة والغير المباشرة الناجمة عن فعل إيجابي او سالبي، من قبل الضحية الذي يعرف أنها سوف تؤدي إلى هذه النتيجة).[3]

فهو يقسم الانتحار الى اربعة: "الانتحار الأناني" غالباً ما يحدث عندما يكون الاندماج الاجتماعي ضعيف او معدوم، و" الانتحار الإيثاري" يحدث في المجتمعات ذات التكامل العالي، حيث ينظر للاحتياجات الفردية علة أنها أقل أهمية من احتياجات المجتمع. فلا يوجد سبب للانتحار سوى توق الفرد لقتل نفسه نيابة عن المجتمع، ومرد هذا الى تيارات الاجتماعية السوداوية هي سبب من أسباب

---

1 - حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و ألآداب الكويت، 1986، ص172.

2 - اميل دور كهايم ، الانتحار، ترجمة ،حسن عودة ، منشورات وزارة الثقافة ،ط1، دمشق ،2011.

3 - اميل دور كهايم ، الانتحار، المصدر السابق .

معدلات الانتحار الإيثاري العالية. و"اللانتحار اللامعياري" الذي يحدث عندما تضطرب ضوابط المجتمع، وترتفع معدلات هذا النوع من الانتحار ،بسب الاضطرابات التي تعم المجتمع مثل، الكساد الاقتصاد، و "اللانتحار القدري" ويظهر في المجتمعات القمعية أكثر من اللازم، الامر الذي جعل الناس يفضلون الموت على الاستمرار في العيش داخل مجتمعهم القمعي.[1] فاننا نلمس ان دوركايم يتبع في سياق تحليل اشكال الانتحار تقديم تعليل اسباب اجتماعية دينية اذ تنهل نظرية دوركهايم سياقها العام من الدين، وقد تمت الإشارة إلية ضمن مؤلفه (تقسيم العمل الاجتماعي) وتتلخص الفكرة الإنسانية في أن النظام في المجتمعات الديمقراطية الحديثة والصناعية يتأسس على مبدأ التضامن ،ويستند المجتمع في توازنه بالنسبة إلى دوركهايم على قواعد ، وعلى نواميس، وعلى قيم توحي إلى الوعي باللحمة الحيوية، التي تهدف لاجتناب الفوضى بين الافراد. فالتضامن الميكانيكي، يكون الافراد منخرطون في تكتلات اجتماعية منتظمة، تجنح نحو الانسجام في سلوكياتها، ونحو التشارك الالزامي في قيم جامعية.[2]

وقد تجلت تلك الرؤية التحليلية من خلال رصد وتحليل ظاهرة الانتحار وربطها بالفضاء الاجتماعي والديني فقد رأى دوركايم أننا (لكي نفسر ظاهرة اجتماعية فإن علينا أن نبحث عن السبب الذي أوجدها والوظيفة التي تقوم بتا).[3] وانطلاقا من هذا القول نجده حلل الواقع الاجتماعي والوظيفة الديني وقد تجلت تلك الرؤية من خلال دراسة المجتمعع الغربي وتنوعاته الدينية التي تخلق اشكال ونظم اجتماعية ومنها من يقوم على التضامن العضوي اي المختلف اجتماعيا، يأتي الانسجام في منتهى الصعوبة، مما يستدعي الاستعانة بآلية التقسيم الاجتماعي للعمل. حيث يتعلم كل فرد ان له دورا محددا يستوجب اداءه

---

1 - نفس المصدر.

2 - سابينو أكوافيفا و إنزوباشي ، علم الاجتماع الديني ، ترجمة عز الدين عناية ،دار حكمة ،ط1 ، بيروت ص34.

3 - سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي ، ج1، ترجمة : أحمد أبو زيد ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة 1971، ص37.

داخل المجتمع، وبالشكل الذي يؤدي به ذلك الواجب يعكس جملة من القواعد والسنن والقيم تشكل المصلحة العامة، والمقصود الأعلى للعيش معاً بعنى اجتماعي، والاعتراف المتبادل الذي يقوم به الأفراد بوجود قانون معياري اساسي اطلاقاً مما يشغلونه من أدوار اجتماعية يتركز عمل المجتمع على الفرد وتتصدر اسبقية الوعي الجماعي نظيره الفردي.

ومرد هذا الى (أن ما نجده في داخلية كل فرد هو على الخصوص القواعد الأخلاقية والدينية والقانونية والسياسية واللغوية... الخ، التي يسير عليها المجتمع الذي يعيش فيه).[1]

ونجده يبحث في الموجهات الدينية في تحليله اذ في الوقت الذي يضع فيه المذهب البروتستانتي الأفراد إمام نوع من المسؤولية، وبعض الاختيارات الموضوعيه يوفر المذهب الكاثوليكي والديانة اليهودية إلى الافراد جماعة، تبدو قادرة على إملاء نسق من القيم والسلوكيات ذات طابع جماعي .اذ يظهر هنا ان معنى الانتماء إلى جماعة، وإلى فئة اجتماعية دينية، يقوي أوامر الارتباط مع بقي فئات المجتمع وكل ذلك أقل ضمانه في المجتمعات التي تكونت بفعل التراث الديني البروتستانتي. فالدين كما ندرك في هذا العمل، يكون عامل تماسك اجتماعي .[2]

فالدين هنا يعمل على ترسيخ التماسك الاجتماعي ومرد هذا التصور ناتج من الجمع بين التأمل والتجريب. ونجد أن دور كهايم ينظر الى الدين بوصفه نظام (متماسك من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأشياء مقدسة، أي معزولة على حدة ومحرمة، وهي معتقدات وممارسات من شأنها أن توحد كل الذين يلتزمون بها ضمن طائفة معينة واحدة). وقد عد دوركايم الدين شيء اجتماعي وكل الوقائع الدينية إنما تعبر عن النشاطات الاجتماعية والظواهر المجتمعية، والدين في نظره يتضمن مبدئين رئيسين:

---

1 - كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط1 ، بيروت ، 2000، ص227.

2 - سابينو أكوافيفا و إنزوباشي ، علم الاجتماع الديني ، ، ص35-35.

(**الأول:** أن الأفكار الدينية والطقوس المتعلقة بها ليست إلا رمزاً للعقل الجمعي والمجتمع والثاني أن المجتمع هو المصدر الوحيد للتجربة الدينية، إذ هو الذي يجعلنا نفرق تفرقة تامة بين الحسي والروحي).[1]

وفي مقام تبيانه للفرق بين الدين والسحر فإنه: (قد استبعد السحر من الحقل الديني، باعتبار أن لا مشاحنة في مجتمعية الأول - الدين - بينما الثاني أمر فردي بحت).[2] وهو هنا يختلف مع من ينظر الى الدين بوصفه وهم من الذين كانوا ينكرونه بل اجد ان دوركهايم يرى ان الدين، ليس "وهمي"، على الرغم من أنه لا يحرم عليه ما يجد العديد من المؤمنين أساسي. الدين هو حقيقي جدا. هو تعبير عن المجتمع نفسه، وبالفعل، لا يوجد مجتمع لا يكون الدين وجود فيه. ونحن ننظر كأفراد قوة أكبر من أنفسنا، والتي هي حياتنا الاجتماعية، وإعطاء هذا التصور وجه خارق للطبيعة. ثم أننا نعبر عن أنفسنا دينيا في مجموعات، الأمر الذي يجعل لدوركهايم وزيادة قوة رمزية. الدين هو تعبير عن وعينا الجماعي.

ثانيا: كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية):

في الوقت الذي هذا الكتاب ذروة المسار النظري لدوركهايم في تحليله للظاهرة الدينية، قد حاول أن يتطرق الى آمرين- في هذا الكتاب - هما اولا تفسير نشأة المجتمع وما يجعله ممكنا من جهة، ومن جهة أخرى إلى تسليط الضوء على دور المجتمع في انبثاق الفكر المنطقي. ويراهن دوركهايم في كتابه هذا على الدين كمفتاح لحل هاتين الإشكاليتين. إذ يؤكد دوركهايم على أن التمثلات الدينية تمثلات جمعية.اذ ان (الدين يحتفل، من ثم، يعزز، حقيقة أن الناس يمكن أن تشكل المجتمعات)[3]. فالدين في رأي دوركهايم "يتضمن في ذاته منذ البداية كل

---

1 - كميل الحاج، المصدر السابق، ص228.

2 - جاك لومبار، مدخل إلى الأ، ثنوجيا ، ترجمة : حسين قبيسي، دار المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ص208.

3 - حسن أحجيج ،العقل والدين: بحث في الأصول الدينية للعقل عند دوركهايم ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات **2-J. Beckford, Religion and Advanced Industrial Society (London: ,p25.)Unwin-Hyman, 1989**

العناصر التي أدت إلى انبثاق مختلف تمظهرات الحياة الاجتماعية. إذ انحدر العلم والشعر من الأساطير والحكايات؛ وانحدرت الفنون التشكيلية من الزخارف الدينية وحفلات القداس؛ وخرج القانون والأخلاق من رحم الممارسة الطقوسية. فلا أحد يستطيع فهم تصورنا للعالم، وتصوراتنا الفلسفية للروح والخلود والحياة، إن لم يكن على دراية بالمعتقدات الدينية التي تمثل صورها الأولية."[1] وللبرهنة على صدق هذه الأطروحة، انطلق دوركهايم من التأكيد على أن الميزة الجوهرية للدين هي التمييز بين المقدس والدنيوي. يقول دوركهايم: "إن جميع أشكال الإيمان الديني المعروفة، بسيطة كانت أو معقدة، تحمل خاصية مشتركة: إنها تقتضي تنظيم الأمور الواقعية أو المثالية التي يتصورها الإنسان في نظامين متقابلين يطلق عليهما عادة اسمين مختلفين، هما المقدس والدنيوي[2]

وفيه يظهر ان دور كهايم كان يعد اللحظة التي ولد فيها الدين هي اللحظة التي ظهرت فيها إمكانية كل أشكال الفكر العليا وبالفعل، إن أعظم خدمة قدمها الدين للفكر هي أنه أسس أول تمثل لما يمكن أن تكون عليه علاقات القرابة بين الأشياء. مثلما أن الدين قادر على تحرير العقل من خضوعه للمظاهر الملموسة، من ثم تعليمه كيف يتحكم فيها والربط بين الأشياء التي تفرق بينها الحواس[3].

في توصيف التأثير وراء ظهور الاديان نجده انه سلب الفرد أي تأثر فالدين هو ظاهرة اجتماعية والمجتمع لم يتعبد دينا "انما تعبد نفسه"[4] وهناك سمات تميز الحدث اجتماعية عن غيره ومن الامثله مثل الانتحار فهو حدث بيلوجي، غير ان

---

1 -LaCapra D., (2001), Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher, Aurora, Colorado: The Davies Group, Second Ed., p. 236

2- حسن أحجيج ،العقل والدين: بحث في الأصول الدينية للعقل عند دوركهايم ,.Durkheim E (1912) (1968), *Les* formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, coll. «Quadrige », Presses Universitaires de Presses,p,50.

3 - حسن أحجيج ،العقل والدين: بحث في الأصول الدينية للعقل عند دوركهايم.

4 - علي النشار ، نشأة الدين ، مركز الانماء الحضاري ، ط1، حلب ، 1995، ص9.

انتحار أحد الملوك يشكل حدثا تاريخيا أما انتحار ياباني على طريقة "الهاراكيري" فهو حادث اجتماعي ،لانه تم على طريقة معروفة، وفي مناسبات معلومة، كما تقتضيه التقاليد[1] ومن هنا يمكن تعزيز هذا التأويل الذي يجعل التأثير الاول للدين على حساب الفرد نستعرض الادلة التي تثبت هذا الافتراض هي :

1- التجانس المطلق والاطراد الدائم بالظواهر الدينية لا دين – حتى يظن بفرديته – إلا واخذ عن سلفه من الأديان السابقة، كلها خرجت عن عقلية الإنسان البدائي، الافراد الذين حاولوا ان يضعوا دينا قائماً على تاملهم الباطني او الداخلي إنما اخذوا كل ما وضعوه من اديان اجتماعية او من العقل الجمعي الذي كان يسود عقائدهم المختلفة .

2- استقلال الحقائق الدينية وموضوعيتها فهي مستقلة عن الافراد قائمة بذاتها من ثم هي موضوعة .

3- جبرية الحقائق الدينية ؛ لأنها مسيطر تضع التكاليف وأمر بها امراً جازماً[2]

فان الدراسات في ظهور الاديان وتطورها على اساس صدقها، إنما من ناحية تعبيرها عن حياة الجماعة نفسها .فقد ميز دوركهايم بين المقدس وغير المقدس الدنيوي على الرغم من انه مزج بين الاجتماعي والديني حتى يستخلص ميزات وقوانين العقلية البدائية، ومعرفة القوانين الباطنية لنمو العلم والمنطق انطلاقا من اجتماعية الدين.[3] وقد صور دوركايم النتيجة في نظرته الى الطوطمية بوصفها تعبير مادي عن حقيقة مجردة، ترمز لشيئين ،فهي الصورة الخارجية المحسوسة لما يسمى بالإله الطوطمي من جهة، ورمز خاص للعشيرة تميزها من باقي العشائر من جهة اخرى، وعلى هذا الأساس ظن دوركايم أن الإله والجماعة

---

1 - يوسف شلحت ، نحو نظرية جديدة في علم لاجتماع الديني ، دار الفارابي ، ط1، ص37.

2 - نفس المصدر ، ص15.

3 - نفس المصدر ،ص16.

ليسا سوى شيء واحد ،أي أن إله العشيرة هو العشيرة نفسها، ومن ثم لم تعبد العشيرة إلهاً بل عبدت نفسها.[1]

ثالثا : علم الاجتماع الديني عند فيبر(1864-1920)

وُلد ماكس فيبر في الثاني والعشرين من شهر نيسان عام 1864 في مدينة إيرفورت (ولاية تورينغن) وترعرع في عائلة محافظة.[2] وبعد أن أنهى دراسته، التحق عالم المستقبل بجامعات عديدة في برلين وهايدلبرغ ودرس علوم الحقوق والفلسفة والتاريخ والاقتصاد القومي.[3] يعد اشهر عالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، و أكثر علماء الاجتماع المعاصرين فضلا عن كونه أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسته الادارة في مؤسسات الدولة وكان شغوفا بدراسة الاديان، كما درس في مطلع حياته القانون والاقتصاد، وكان يرى أن الاخلاق البروتستانيه اخلاق مثالية ومنها استقى النموذج في المثالي للبيروقراطية والذي يتميز بالعقلانية والرشد، ومن اهم اعماله (السياسة كمهنة)الذي يعرف فيه الدولة بانها الكيان الوحيد الذي يحتكر الاستعمال الشرعي للقوة، وأصبح هذا

---

1 - إحسان علي الحيدري ، فلسفة الدين في الفكر الغربي ، دار الرافدين ، ص65.

2 - كان للاختلافات المهمه بين والدية تأثير عميق على نموه السيكيولوجي وتوجه العقلي ، فقد كان والده واحداً من رجال الإدارة .استطاع أي يصل إلى منصب سياسي هام نسبياً كان الأب محباً للاستمتاع بمباهج الحياة الدنيوية ، وفي هذه الناحية - وفي نواحي أخرى كثيرة –كان يقف على النقيض من زوجته (والدة فيبر بر) التي كانت تنتمي للطائفة الكالفينية وكانت تسعى إلى حياة زاهدة وكانت اهتماماتها أكثر توجها نحو الحياة الآخرويه .من المقدمة كتاب : ماكس فيبر ، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال ،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط1، القاهرة ، 2011، ص8

3 - وعند بلوغه سن الثلاثين دُعي فيبر للعمل كبروفسور في كلية الاقتصاد القومي في جامعة فرايبورغ (جنوب ألمانيا). وبعد ذلك، انتقل إلى جامعة هايدلبرغ. ولكنه بعد انتقاله إلى هذه الجامعة العريقة، أُصيب بمرض نفسي أجبره على مزاولة عمله على مدى سبع سنوات بشكل متقطع. وكان عام 1904 بمثابة ولادة جيدة لفيبر، فقد بدأ من جديد بنشر أعمال كان أهمية كبيرة في مجال علوم الاجتماع والفلسفة والاقتصاد. وفي عام 1909 شارك فيبر في تأسيس الجمعية الألمانية لعلوم الاجتماع.

التعريف محوريا في دراسة علم السياسة.[1] وكتب في عام 1913 بكتابة أحد أهم أعماله وهو "الاقتصاد والمجتمع" والذي نُشر لأول مرة عام 1922، أي بعد وفاته. وبدأت تظهر اهتمامات فيبر بالأمور السياسية الراهنة عام 1915. هذا ويُعد فيبر أحد المؤسسين للحزب الديمقراطي الألماني عام 1919. وفي العام نفسه كتب عمل مهم هو"العلم كمهنة"، ثم كرس بعد ذلك جل وقته لدراسة الدين على الرغم من انه على المستوى الشخصي لم يكن متديناً.[2]

اولا: تأثير التصورات الدينية في ظهور الحداثة العقلية

نحن في مجال بحثنا نجد ان فيبر تناول الدين من زاوية محددة ولغراض محدده اذ لم يهتم فيبر بالدين في حد ذاته، بل اهتم به في سياق البحث عن جواب ملائم للسؤال الذي شغل علم الاجتماع منذ بدايته: لماذا ظهرت الحداثة في أوروبا وليس في مكان آخر؟ وإذا كان معروفا أن الحداثة عند فيبر، هي العقلانية في أرقى مراحلها، وهي التي أعطت، على المستوى الاقتصادي، الرأسمالية، فإن السؤال الذي انبثقت منه كل أبحاثه في هذا الموضوع هو: ما هي الظواهر العقلانية، غير اقتصادية، التي تستطيع أن تؤثر بجلاء في العقلانية الاقتصادية؟ في سبيل بحثة عن اجابة عن تلك الاسئلة اقام فيبر علاقة بين الدين والمنهج العلمي نجد انه كان يعمل جاهدا في سبيل تقديم توفيق بين المنهج العلمي بوصفه قاسما مشتركا بين العلوم جميعا، وبين أسلوب الفهم بوصفه اداة فعالة لفهم الظاهرة الإنسانية[3] لقد انصبت كل أعمال فيبر على عامل واحد هو الدين، وكانت تتخذ مسارين اثنين:

الأول، تبيان المساهمة الإيجابية للمسيحية، أو لإحدى تأويلاتها، في تشكيل مصير الرأسمالية. الثاني تبيان، المعوقات التي ساهمت بها الديانات الأخرى، في

---

1 - (من اقوال المترجم) ، ماكس فيبر ، ص97.

2 - نفس المصدر ، ص9.

3 - محمد عودة ، اسس علم الاجتماع ، دار النهضة العربية ، بيروت (د.ت)، ص65-66.

منع بروز الرأسمالية، في مناطق أخرى غير أوروبا.[1] ولعل هذا ما يظهر في كتابة الاخلاق البروتستانتية التي استعرض بها بروز "التقليد" المتعلق بشكل معين من الاقتصاد، وقد أخذ هذا مثلاً على ذلك العلاقة بين روح الحياة الاقتصادية الحديثة وبين الاخلاق العقلانية لدى البروتستانية النسكية[2]. ومن ثم كانت موضوعة الدين قد برزت لدى فيبر من اجل الاجابة عن تلك التساؤلات عن الحداثة العقلانية فمن الضروري انه سوف يختلف مع تأويل آخر هو تأويل ماركس لهذا اتخذ موقفان :

الاول: مناهضة الفكر الماركسي في أساسه وجوهره التي تقع تحت عنوان الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. إذا كانت الماركسية عدت أن العامل الاقتصادي والاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس أو كما يقول ماركس: س فإن ماركس فيبر من خلال أبحاثه السوسيولوجية خصوصا في الدين والمجتمع والسياسية والاقتصاد، عد أن القيم الثقافية وعلى رأسها القيم الدينية هي التي أرست معالم الرأسمالية وهي التي ساهمت في تكوين الحرية الفردية التي تقوم على مبدأ المبادرة والربح وامتلاك الثروة. يعد كتاب أخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية لماكس فيبر من أهم كتاباته التي تؤسس لهذه الفكرة .حيث يقول ماكس فيبر(فقد كانت القوى السحرية والدينية، إضافة إلى أفكار أخلاقية مبنية على أساسها، تعد من بين العناصر الأكثر أهمية في تكوين السلوك)[3]

ثانيا: قام فيبر بعد ذلك بدراسات مقارنة تقوم على فهم وتأويل تلك الاديان وظروفها التاريخية، اذ تناولت الأديان الكبرى والعلاقة بين الظروف الاجتماعية والاقتصادية من جهة والاتجاهات الدينية من جهة أخرى، وهذه هي وظيفة علم

---

1 - انظر : علي ليلة ، ماكس فيبر و البحث المضاد في أصل الرسمالية ، المكتبة المصرية ، ط1، الإسكندرية ، 2004.

2 - ماكس فيبر ، الأخلاق البروتستانتية وروح الراسمالية ، ترجمة ، محمد علي مقلد، مركز الانماء القومي ، ط1، بيروت، ص12.

3 - يوسف الكلاخي ، قراءة في كتاب أخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية لماكس فيبر، الحوار المتمدن- العدد: 3595 - 2012 / 1 / 2 - 16:41.

الاجتماع التي اكدها فيبر بقوله: (إن ما ندعوه سوسيولوجيا هو علم مهمته الفهم عن طريق تأويل النشاط الاجتماعي)[1] كما يرى زهير الخويلدي: من وجهة المنهج يتجاوز فيبر في مقاربته للوضع الاجتماعي للكائن البشري أولا التصور الوضعي للمسألة الاجتماعية واعتماده على طريقة التفسير والملاحظة الخارجية والتنبؤ وينقد اعتبار دوركايم الظواهر الاجتماعية مجرد أشياء وتطبيقه لطرق كمية. من جهة ثانية يتخطى التعارض الذي يقيمه ديلتاي بين الفهم والتفسيربجعله حركة التأويل لتضمن العنصر السببي وقوله بجدلية الفهم والتفسير ؛ لأن علم الاجتماع تأويلي.[2] اذ يقدم تأويل يأخذ بنظر الاعتبار كل التصورات الممكن لدي الطوائف المسيحية مثل (الكاتوليكية والكالفانية والبروتستانتية).[3] يخلص الى القول: (إذا عدنا إلى الإحصائيات المهنية في بلد تتعايش فيه طوائف دينية متعددة، نلحظ بصورة متواترة، واقعا أثار العديد من المرات نقاشات حادة في الصحف والكتابات الأدبية، والمؤتمرات الكاثوليكية في ألمانيا، يتلخص هذا الواقع في أن رجال الأعمال وأصحاب الحيازات الرأسمالية، وكذلك ممثلي الشرائح العليا المصنفة من اليد

---

1 - فليب كابان وجان فرانسوا دورتيه ، علم الاجتماع ، ترجمة ،إياس حسن ، دار الفرقد ،ط1، دمشق ، 2010 ، ص47.

2 - زهير الخويلدي ، النشاط الاجتماعي بين العقلنة والشرعنة عند ماكس فيبر ، موقع كتابات .

3 - الكالڤينيّة : الحركات الإصلاحية المحافظة في القرن السادس عشر. تضم هذه الحركات جماعات انشقت عن الكنيسة الكاثوليكية ولكنها احتفظت بكثير من العقائد الأساسية لتلك الكنيسة ومن بين هذه الحركات وفقًا لتاريخ ظهورها: اللوثرية وقد تم تأسيسها وفقًا لتعاليم مارتن لوثر، وتعد من أوائل وأكبر الحركات البروتستانتية التي انتشرت بسرعة شديدة في شمالي ألمانيا وبين الأمم الإسكندينافية خلال العشرينيات من القرن السادس عشر. ويتفق اللوثريون عمومًا على أهمية الإيمان بسُلْطة الكتاب المقدس، ولكنهم اختلفوا اختلافًا كبيرًا، على شكل الطقوس وحكومة الكنيسة، وأدت تلك الاختلافات إلى نشأة طوائف عديدة. وهناك أيضًا الإصلاحية أو المشيخية وقد تطورت بدرجة كبيرة من تعاليم اثنين من المصلحين؛ زوينجلي هولدريتش (1484-1532م) وجون كَالْفِن **1509-1564)**م). ففي عشرينيات القرن السادس عشر شجع زوينجلي على القيام بإصلاحات أكثر تطرفاً من إصلاحات لوثر. وقد أثرت تعاليمه، بدرجة كبيرة في كل من إنجلترا وفرنسا وهولندا وأسكتلندا، وعرف أتباعه في إنجلترا باسم البيوريتان (المتطهرين) وفي فرنسا باسم الهوغونيين. كما عمل جون نكس على إدخال تعاليم كَالْفِن إلى أسكتلندا.

العاملة، وفوق ذلك، الملاك التقني والتجاري ذا الثقافة الرفيعة في المؤسسات الحديثة هم بأغلبية كبيرة من الطائفة البروتستانتية.)[1]

يبدو ان مقاربة فيبر النقدي للدين هي رهينة تلك الموجهات أي منها ما هو نقدي لما يمثله رهان الدين بكون خطاب تخديري اذ كانت اجابت فيبر تبين اثر الدين - وهو هنا يقصد تاويل بذاته - الفاعل في الحياة الاجتماعية والاقتصادي وهذه تقريبا تمثل جوهر فكره .فهو كان من اجل فهم هذا التوجه أي الاجتماع الديني يعني بالضرورة البحث في إدراك تصور الفاعل للوجود بأكمله إذ في ضوء هذا الاعتقاد حدد فيبر التساؤل الآتي لكي تجيب عليه دراساته،إلى أي مدى تؤثر التصورات الدينية عن العالم والوجود في السلوك الاقتصادي لكافة ألمجتمعات. بوصفها معتقد عند مجموعه دينية و كيف اثر في سلوكهم واعتقاده الديني في ظهور الرأسمالية وقد انتهج في هذا التحليل بعدان بنية المجتمع الاقتصادي في زمانه واستعراض تكويني تاريخي يأخذ برصد تواجد هذه الطائفة في التاريخ الاقتصادي .وهو هنا يتخذ موقفا يقوم على التحليل والفرز والتفسير يفرق بين اشكال محددة ايجابية وأخرى سالبيه من اشكال الدين ظهرت تاريخيا .

أما المجال الأول حيث يعرض تواجد هذه الطائفة وحضورها الفاعل في الحياة الاقتصادية حيث تحتكر ملكية راس المال، فقد ارجع هذا الى البنية الدينية وهو هنا يقارب الامر من زاوية مختلفة عن إميل دوركهايم الذي ارجع الى التماسك والتقارب عند الكاثوليك واليهود اثناء معالجته الانتحار، الا ان فيبر هنا يعبر عن الامر من زاوية اخر وبنتائج مختلفة، اذ يعرض حضورهم في مختلف القطاعات الحيوية اقتصاديا واجتماعيا وقد علل هذا كونها الأقرب الى الروح الرسمالية .

أما على المستوى التكويني حيث عرض تواجد هذه الطائفة ومشاركتها الفاعلة في ملكية الرأسمال وفي الإدارة الذي فقد يكون ناجما عن ثورة كبيرة جدا انتقلت إليهم بالوراثة، بقوله: (ينبغي الإشارة في المقابل إلى أن إمساك البروتستانتيون، في

---

1 - ماكس فيبر ، الأخلاق البروتستانتية وروح الراسمالية ، ص16.

إطار الحياة الاقتصادية المعاصرة، بالنصيب الأكبر من الرأسمال، وبالحصة الأكبر من الإدارة قد يكون ناجما جزئيا على الاقل، عن ثروة كبيرة جدا انتقلت إليهم بالوراثة. غير ان ظاهرات أخرى موجودة لا تخضع لمثل هذا التفسير... إن الأهل، الذين ينتمون إلى الكاثوليكية، يختلفون كثيرا عن البروتسانتيين في اختيارات نوع التعليم الثانوي الذي يوجهون أولادهم إليه، وهو اختلاف بارز على العموم ...)[1]

فهو في هذه المقاربة النقدية يريد تأكيد أمرين: الاول منهما أن سلوك الأفراد في مختلف المجتمعات يفهم في إطار تصورهم العام للوجود وتعد المعتقدات الدينية وتفسيرها إحدى هذا التصورات للعالم والتي تؤثر في سلوك الأفراد والجماعات بما في ذلك السلوك الاقتصادي، والامر الثاني إن التصورات الدينية هي بالفعل إحدى محددات السلوك الاقتصادي ومن ثم فهي تعد من أسباب تغير هذا السلوك.فان تأكيده على أن الحفر في المعتقد الديني بين البروتستانتية والكالفينية يرى فيبر أن الكالفينية وجدت لتعظيم الرب، أي أنها تضعه بمجل تنفيذ الأوامر الربانية فيعيش حياة اجتماعية محورها هو حياة روحانية ربانية خالصة، فيصبح هذا الاندماج للحياة الدينية بالاجتماعية ملبيا للحياة البشرية ومعبرا عن قيمة العمل المعروف كفعل لتمجيد الرب وتعظيمه لا لتحقيق مكاسب شخصية.[2]

وتكتمل الصورة المثالية للكالفينية بنظرها إلى الفرد والأخلاق على أنها علاقة بدون صراع، في حين يعد البروتستانتية أن علاقة الإنسان بربه هي علاقة فردية، أي أن الله يبارك لعبده من خلال ما يقوم به من أعمال، ولكي يعرف هذا العبد إذا كان الله راض أو غير راض عنه يحب أن يراقب سلوكه فإن كانت أعماله تبوء بالنجاح ويعيش عيشة راضية فالله بذلك راض عنه وإذا كانت سلوكاته غير معتدلة وعمله غير ناجح فالله بذلك غير راض عنه، (هنا يصبح مبدأ الرضى حافزا من أجل العمل الأكثر والإنتاج). هذا الفهم الذي جاءت به البروتستانتية مكن البروتستانتيين من مجموعة من الأفكار التي لم تكن واردة لديهم من قبل.

---

1 - نفس المصدر، ص 17 وانظر هامش 7 فيه جدول يعبر عن نسب التفاوت بين الطوائف .

2 - تاريخ الفكر الأوربي الحديث" لرونالد سترومبرج، ترجمة أحمد الشيباني، المجلد الثاني.

انطلاقا من تلك التصورات واليات التفسير والتأويل فأننا نجد ان اهمية الدين تزداد كوظيفه إيجابية في العقلانية الغربية، عند فيبر، عندما يصنف هؤلاء الفاعلين الاجتماعيين ويضع على رأسهم النبي، كنوع من القيادة الكاريزمية التي تقود نحو التغير الاجتماعي والأخلاقي والسياسي. إذن فرجل الدين (وليس رجل العلم وحده)، قادر على أن يحدث تغيرات مهمة داخل المجتمع. يبدو أن هذا التأويل الذي جاءت به هذه الطائفة يقارب مفهوم الليبرالية التي تمح الفرد وحرية مكانه مميزة، وهو ما رصده من قبل دوركهايم؛ إلا أنه جعل منه باعث على الاضطراب يقود إما إلى التماسك أو إلى الانتحار .وهكذا، فالدين، مع فيبر، لا تنحصر وظيفته في تحقيق الانسجام الاجتماعي فقط، مثلما ترى الوظيفية، بل هو كذلك، وعلى الخصوص، عنصر قادر على إنتاج التجديد والتغير الاجتماعي. وبالفعل، فلقد استطاع الدين أن يشكل الأساس الحقيقي للمعايير الاجتماعية السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية كما شكل منظومة مضادة الى اشكال اخرى مختلفه عن اماط الحداثة العقلانية الغربية .فهذه الحداثة اختلفت مع الداخل أي التأويل الكاثوليكي القائم على وساطة الكنيسة بين الله والبشر في ظل البروتستانتية أصبح الإنسان في علاقة مباشرة بينه وبين ربه لا يعوقهما أي حجاب ومقياس رضى الله هو قياس العبد لسيرته في الحياة الدنيا ولعلاقته مع باقي ألعباد هذا التصور فرض نمطا معينا من السلوك على المؤمن، وهو ما يسمى بالنمط المعتدل المائل للتقشف، حيث إذا كان الإنسان رابحا في التجارة فأرباحه لا يجب أن تصرف في التكبر على الناس والفخر ولا على ارتكاب الأثام والمحرمات لكي لا يطغى العبد، فالتصور البروتستانتي فرض على المؤمنين أن يكونوا معتدلين في أسلوب حياتهم، هذه الأخلاق جعلت الناس يراكموا الثورات عن طريق العمل المتواصل وعدم التبذير والاستثمار أكثر من أجل مضاعفة الأرباح وتوسيع الإنتاج، حيث أدى هذا إلى ما يسمى بعقلنة الاقتصاد وخضوعه للمنهجية في السلوك وهيمنة روح من العقلنة في ضبط الأمور، كنتيجة لهذا الإصلاح، من هنا ربط فيبر البروتستانتية بظهور الرأسمالية.ومن مقاربته نجده انه انطلق من اثر المنظومة الاخلاقية للدين في السلوك الاقتصادي وكتفى بهذا دون ان يتوغل في

تقديم مقاربة اكثر سعة تشمل معالج الجوانب المختلفة للدين بوصفه ظاهرة اجتماعية. وانطلاقا من تلك المقاربة استنتج فيبر ان الراسمالية بوصفها ظاهرة اقتصادية تنحصر في كونها تنظيم عقلي تتم ادارة وفق معاير ادارية وعلمية تراعي اقتصاديات السوق، والإنتاج للجماهير وعن طريقهم والإنتاج من أجل المال والحماس المتزايد والروح المعنوية العالية والكفاءة في العمل تلك التي تتطلب تفرغاً كاملاً من الفرد ليزاول مهنته أو عمله وهذا التفرغ يجعل من العمل المهني هدفاً ومطلباً رئيسياً في حياة الفرد وهذه الأخلاق المهنية تعد من السمات الواضحة لروح الرأسمالية الحديثة.[1]

اذ اعتبر ماكس فيبر التربية الدينية هي أفضل وسيلة للتربية الاقتصادية، إذ يصبح العمل إلزاما خلقيا ويزيد الإنتاج ويتم إخراجه من العمل اليومي الروتيني التقليدي.فهذه الممارسة الاقتصادية تتطلب مجموعة من التصورات والمهارات منها على سبيل توفر خصائص نفسية واجتماعية تحفز اخلاقيات العمل وتستبعد الكسل والخرافة التي تناقض الفكر العقلاني العلمي الذي يعد شرط ضروري للسلوك الرأسمالي الى جانب تعزيز قيم مثل الأمانة هي أفضل سياسة، والحساب الدقيق ضرورة لأي عمل، السلوك المنظم، المثابرة، الكفاية، الصدق والإخلاص .فهو هنا يصرح (إن نمط الحياة المنهجي لدى الطوائف النسكية هو وحده الذي كان قادرا على الترشيح للحوافز الاقتصادية الفردية الكامنة في هذا التقليد البرجوازي، وذلك عبر تغيير صورة هذه الحوافز)[2]

ومن هنا تظهر وظيفة الدين اذ تغدو مساهمة لعلم اجتماع الدين ينتشر في كل ركن من أركان الانضباط المركزية لفهمه هو الاقتناع بأن الدين يمكن أن يشكل دور حيوياً ومن ثم لا يمكن ان يعامل بوصفه شيء غير مهم او يعزل اثره عن واقع المجتمع، فالعلاقة بين الدين و "العالم" تتسم بكونها عرضه الى كل ما هو الطارئة والمتغيرة، ومن ثم فان هذه العلاقة لا يمكن أن ينظر لها الا في

---

1 - ماكس فيبر ، الأخلاق البروتستانتية وروح الراسمالية ، ص

2 - ماكس فيبر ، الأخلاق البروتستانتية وروح الراسمالية ، ص185.

الخصوصية التاريخية والاجتماعية والثقافية لها، ومن هنا تأتي تاريخيتها وهي ومن ثم علاقة عرضه الى التطور والنمو مع المتغيرات التي تحدث وتستوجب اجابة مختلف لها. هذه الافتراضات الثلاثة تدعم أعظم ما أبدع فيبر في هذا المجال، دراسة مقارنة له من الديانات الرئيسية في العالم وتأثيرها على السلوك اليومي في أجزاء مختلفة من العالم.[1] فهو بعد ادرك مواطن الخلل والقوة في التصورات الدينية المسيحية يقارب الامر تاريخيا في البلدان الشرقية فيخرج لنا باشكال ثلاثة من القيادة كنتيجه تدخل في ما سماه الجوانب المثالية التي كان يعتمدها في تحلية فتظهر لنا ثلاث اشكال من القيادة :النوع الأوّل من السلطة (السلطة التقليدية) Traditional Authority[2] أمّا (السلطة الكاريزمية) Charismatic Authority[3] وهناك النوع الثالث من السلطة الذي أشار إليه (فيبر) وهو

1- 2-J. Beckford, Religion and Advanced Industrial Society (London: Unwin-Hyman, 1989(p:32.

2 - فالأساس الذي تعتمد عليه هذه السلطة هو اعتقاد الأفراد السائد بوجود قواعد معينة لها قدسية أو قوة روحية معينة بحيث تعرّض المخالف لها للغضب الإلهي، أو تعرّضه لنوع من العقاب الدنيوي، وهذه القواعد هي التي تجزم بضرورة خضوع الأفراد أصحاب السلطة سواء كانوا ملوكاً، أم أمراء، أم أرباباً لأسر، أم رؤساء لعشائر أو قبائل للعقاب الإلهي أو الدنيوي، هي السيطرة العرفية وتقوم على أساس الاعتقاد بقداسة الأعراف السائدة فهي ذات طبيعة تقليدية لأن من يصل إلى السلطة يصلها بفضل العادات و التقاليد القديمة المبنية على المعتقدات والأعراف.

3 - فهي تقوم على أساس وجود شخص يمتلك صفات استثنائية غير اعتيادية، فالشرعية التي يتمتع بها حكم هؤلاء الأفراد تنبع من اعتقاد الناس بصفاتهم الخارقة التي قد تستمد جذورها من شيء غيبي، مثل الاعتقاد بالقوى الروحية التي يتمتع بها الحاكم أو التي قد تظهر بواسطة المعجزات أو بواسطة انتصاراته المتوالية في الحروب، أو في مختلف المجالات الأخرى التي هي في صالح أفراد الشعب، ولكن مثل هذه السلطة قد تتلاشى إذا لم يكن هناك شيء من الدلائل على صحة الصفات الخارقة أو غير الاعتيادية التي يتمتع بها الحاكم، والأمثلة التي يوردها (فيبر) على ممارسي هذه السلطة تشمل الأنبياء والسحرة والقادة المشهورين، ورؤساء بعض الأحزاب لمن يتبعهم من الأفراد.. تتميز بالقوة الخارقة و الخاصة المقدسة لشخص الزعيم و بالنظام المبني على هذه القداسة التي تدفع الأعضاء إلى التسليم بالقيمة الخارقة لرجل أو لفرد يتميز بهذه السلطة.

"السلطة القانونية. Legal Authority "([1])

ثانيا: الحلول بتجاوز الجوانب السلبية من التصورات الدينة والسياسية في ادارة الدولة والمجتمع الصناعي :

السياسة مع العاطفة والإحساس نسبة

كتاب فيبر " السياسة كمهنة"، جاء في ظل ظروف حرجه عاشتها المانيا بعد الحرب العالمية الأولى وتنازل الإمبراطور فكان لابد من وقفه تحدد الموقف من المستقبل هنا جاءت المحاضرات التي قدمها في ميونيخ في يناير 1919 أمام الطلاب، وقد كان يمثل السياسي صاحب الكاريزمية، اراد ان يبين موقفه بصورة ألمانيا الديمقراطية الجديدة التي تقف بالضد من التيارات الممثله سواء بالنخب القديمة، اوالقوى الثورية التي ارادت بكل قوته ان تفرض يوتوبيا سياسية ثورية، اما فيبر فقد رفض الجمود الذي يمثله القديم والجموح الذي يدعو له الجديد وكان بديله خطاب ديمقراطي أراده ان يكون بديل يقوم على ضرورة وجود نظام مؤسسة الى جانب اهتمامه بدور العاطفة. يحاول تقديم معالجه موضوعية تتغلب على الازمات وتجترح حلول تحاول تجاوز خيبات الامل النتاجه عن التحول في المانيا، يبين فيبر انه جعل السياسة فعلا للبحث العلمي، وبحث في هذا الكتاب قضايا السيطرة والهيمنة والطاعة والشرعية والمشروعية والكريزما والسلطة والبيروقراطية والدولة والنفوذ والحق والقانون، ومحاولاً ان يميز بين السياسة والذي يعيش لها.[2] ثم الحلول التي يقدمها في تجاوز السلبيات الدينية والسياسية

---

1 - التي تشير إلى نمط من السلطة يقوم على أساس عقلي رشيد مصدره الاعتقاد بقواعد أو معايير موضوعية وغير شخصية، يفوّض الذين يملكون مقاليد السلطة إصدار أوامرهم بهدف إتباع هذه القواعد والحفاظ عليها، وقد استخدم (فيبر) كلمة "بيروقراطية **Bureaucracy** "للإشارة إلى هذا النمط من السلطة ،هي السيطرة الشرعية ذات طابع عقلي تقوم على أساس الاعتقاد بصحة وشرعية السيطرة داخل المؤسسات السياسية لأن من يمارس هذه السلطة يمارسها طبقا للقوانين فهي ذات طبيعة عقلانية مبنية على الاعتقاد في مشروعية السيطرة و في شرعية الممارسين لهذه السيطرة.

2 - محمد علي (مقدمة المترجم)، ماكس فيبر ، لورن ملوري ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ط1 ، بيروت ، 2008،ص12-13.

فانه يجد الحل بالشكل الثالث القيادة، التي تقوم على القانون اذ اشتهر (فيبر) في ميدان علم الاجتماع الصناعي وعلم الاجتماع السياسي بدراسته الهامة عن البيروقراطية والسلطة، وبهذا يمثل ظروف عصر بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث وضع صورة الرأسمالية، وبدأت ألمانيا طريقها كي تكون مجتمعا صناعيا .[1]

فقد حلل طبيعة الانظمة السابقة وألياتها وما تعانيه من نواقص كما وجدناه يحلل البروتستانتية بوصفها نسق رشيد الى جانب نسق غير رشيد الى حد كبير ممثل بالكونفوشيه والتاوية والهندوكية التي عاقت تطور النسق الاقتصادي نحو الرشد [2] ومن ثم جاءت رؤيته في هذا الكتاب تقوم اساسا على ايجاد نظام اداري البيروقراطي• له قواعد وأسس، فالى جانب تحليله خطاب الحداثة العقلانية وقدم معالجه تتجاوز النواقص من خلال مقترحه طبيعة التنظيم البيروقراطي بوصفه أحد أشكال التنظيم الرسمي على أساس التدرج التصاعدي، سواء أكان ذلك بالنسبة للمجال الحكومي، أم في مجال الأعمال والنشاطات التي تتخلل المؤسسات العامة والخاصة، أم في بعض المؤسسات الاجتماعية، وتناول خصائص

---

1 - عبد الباسط المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، عالم المعرفة ، الكويت ، العدد 44، 1981، ص91.

2 - من المقدمة كتاب : ماكس فيبر ، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع ، ص12.

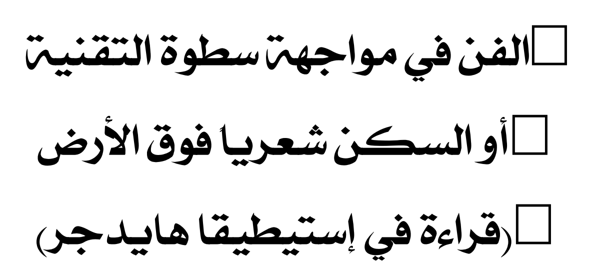
- النظرية البيروقراطية:من المتعارف عليه لدى الجميع أن البيروقراطية هي الروتين الممل والإجراءات المعقدة التي ليس لها فائدة سوى تأخير المعاملات وتعقيدها.. وهذا المفهوم بلا شك يعتبر مفهوماً خاطئاً.. ولو عدنا إلى التعريف الصحيح للكلمة.. لوجدنا أن المعنى اللفظي للبيروقراطية **Bureaucracy** أنها مكونة من مقطعين: الأول **Bureau** وهي تعني مكتب والثاني **Cracy** وهي مشتقة من الأصل الإغريقي **Kratos** ومعناها **Strong The** أي القوة، والكلمة في مجموعها تعني (قوة المكتب أو سلطة المكتب) ويأتي أصل كلمة بيروقراطية من الفرنسية من كلمة بيرو (**Bureau**) أي مكتب، وترمز للمكاتب الحكومية التي كانت في القرن الثامن عشر، ومن اليونانية من كلمة (**Kratos**) أي القوة (السلطة والسيادة)، وقد استخدمت كلمة البيروقراطية للدلالة على الرجال الذين يجلسون خلف المكاتب الحكومية ويمسكون بأيديهم بالسلطة، ولكن توسع هذا المفهوم ليشمل المؤسسات غير الحكومية كالمدارس والمستشفيات والمصانع والشركات وغيرها.

البيروقراطية الحديثة وكيفية عمل الأجهزة الرسمية، رأى إنَّ هناك مجالات محددة لعمل الأجهزة البيروقراطية، وتحدد هذا المجالات بواسطة قواعد مقننة أو منصوص عليها بالقوانين والضوابط الإدارية، وتتكون السلطة البيروقراطية على مستوى الحكومة أو على مستوى الخدمات العامة .

الخلاصة: الامر يتعلق ببناء دولة تكون فيها المؤسسات هي الثابت وممارس السلطة او الحكم هو المتحول ، لان مؤسسة الدولة هي عبارة عن الوسط المثالي الذي تمارس فيه فعاليات السلطة.

الخاتمة

شكل - ولا يزال - الجانب الاجتماعي حضور فاعل بل مؤثر في دراسة وتفهم السلوك الاجتماعي للمجتمعات وعلاقتها بالسياسية والدين وتمظهراتهما في الفضاء العمومي فهذا حقل مهم مع بزوغ الحداثة والبحث عن شرعية عقلية تحل محل الشرعية الكنسية وأصبح معها الدين ارض مهمة للبحث والاستقصاء مما جعل بين الدين وعلم الاجتماع علاقة جدلية اذ هناك الكثير من التوصيفات الاجتماعية للدين وهي كثيرة فأن أسس أي دين تكمن أولا في الحياة الجماعية، ومن جانبه أيضا ربط علم الاجتماع الجدلي بشدة الوقائع الدينية بالبنى الاقتصادية والاجتماعية، مما مهد الى الكثير من الدراسات خلال حقبة الحداثة مازال بعضها مستمر على الرغم من تحولات الرهانات وزيادة الدراسات الاجتماعية عمقا على صعيد المنهج والرؤية فهنا اليوم كثير من النقود لما انتج من دراسات لكن المراجعة تكشف تاريخية تلك الدراسات ودورها في تطور حقل علم الاجتماع الدين الذيس كان مهتما بدراسة ظواهر الحياة الدينية في جميع أشكالها، وذلك باستخدام التاريخ المقارن للأديان، وعلم الأجناس،وكان يحدوه امل في تعزيز الفهم لدور الدين في المجتمع، الى جانب تحليل أهميته وتأثيره على التاريخ البشري،لفهم القوى الاجتماعية والمؤثرات التي بدورها شكلت الدين فهما وتفسيرا وتأويلا وكان عهد الاباء خصب ومؤسس لحقل علم الاجتماع الديني .



الفن في مواجهة سطوة التقنية
أو السكن شعريا فوق الأرض
(قراءة في إستيطيقا هايدجر)

أمين أحمد *

يمكن أن نصف الفلسفة بأنها تجول مستمر في القضايا الإشكالية المختلفة التي تعترض الإنسان، فهي لا تكاد تبرح مكانها حتى تنطلق نحو أفق ومسار جديد، غايتها في ذلك الوصول إلى ما يرضي الإنسان من حاجات معرفية و نفسية واجتماعية. تسعى الفلسفة على خطى دؤوبة من مفكريها إلى التخلص من هاجس السؤال، وحيرة الإجابة، لتوكيد أحقيتها المعرفية وتبنيها المقدس للتطلعات الإنسان ورغبته للعيش في عالم أفضل.

ولاشك أن اهتمام الفلسفة لم يكن محصوراً في قضايا الوجود والمعرفة رغم مركزيتهما، فقد طرقت سؤال القيم، وبحثت في قضايا أخرى مهمة كالعدالة والخير والجمال، أيماناً منها بأن المجتمع الأفضل يحتاج إلى أفراد متشبعون بقيم العدالة والخير، بالإضافة إلى توفرهم على حسً جمالي راقي وقدرة على تذوق الجميل وملامسته.

والفطرة الإنسانية بغريزتها الميالة إلى الجمال من حيث هو قيمة منشودة، سعت دائماً إلى تجسيد فكرة الجمال في شكل قوالب فنية مختلفة، فمشهد الجمال لا يكتمل إلا عندما تتجسد الصورة على المادة التي تحققها.

(*) باحث من الجزائر، قسم الفلسفة جامعة وهران، متخصص في الجمالية وفلسفة الفن المعاصرة .

والعلاقة بين الجمال والفن كانت محل اختلافات كثيرة بين المذاهب عامة والفلاسفة خاصة، وذلك بتأثير الظروف المحيطة وميزة التفكير التي طبعت كل عصر، حيث لم يخرج اليونان عن ثنائية المادة والصورة، والنظر إلى الجمال كقيمة متعالية لا يمكن تجسيدها فنياً، أما في عصر النهضة فقد اتخذ الفن صبغة إنسانية وأصبح الفارق بين الجمالي والفني ضئيلاً، وذلك بالنظر إلى وظيفة الفنان التي أوكلت أليه وهي السعي إلى مجارات الكمال ومطابقة للجمال الموجود في الطبيعة، لكن وفي العصر الحديث ومع ظهور العلوم التجريبية واستقلالها على الفلسفة، نحت العلاقة منحى أخر من خلال إعلان استقلال "علم الجمال" مع مؤسسه الأول بومغارتن. هذا الوضع الجديد الذي فرضه استقلال الفن عن الفلسفة والتصاقه بالبحوث البسيكولوجية والسوسيولوجية وحتى الفيلولوجية، جعل الفلاسفة المعاصرون يعيدون التفكير فيه، من خلال استرجاع ما ضاع منهم، فالفن بدأ مع الفلسفة وعليه أن يعود إليها.

دشن نيتشه هذا الطريق الجديد، فمعه تم قلب كل شيء، أصبح الهامش مركزاً، والمركز هامشاً، وبعد أن كان الفن أخر ما يفكر فيه، أصبح الفن محور عملية التفلسف، بل من خلاله يمكن للفيلسوف أن ينتج إبداعاً، وبالمنهج الجينيالوجي الذي انتهجه تم إعادة قراءة التفكير الرسوبي وإعادة تحريكه من جديد، فالعقلانية التي كان ينظر إليها على أنها طريق الحقيقة الأول أصبحت تفكيراً تجريدياً لا طائل من ورائه، وأصبح التفكير "الديونزيوسي" سبيلا أخر من سبل الوصول إلى الحقيقة الذي لم يعبأ الفلاسفة بإعادة النظر أليه .

سار هايدجر على خطى "نيتشه" في تبنيه للاسترجاع قيمة الفن الضائعة، وذلك بتأثير من الرومنسية و إتباعه للمنهج الفينومينولوجي الذي إستقاه من أستاذه إدموند هوسرل مع إضفاءه للمسة الهيرمونيطيقة، كانت غايته في ذلك زحزحة نظم التفكير الميتافزيقي الغربي، وتغير نمط التفكير العقلاني واستبداله بتفكير شاعري فني قادر بحسبه على كشف حجب الحقيقة، وأيقاظ كينونة الإنسان المفقودة.

ويرى الدارسون لفكر هايدجر، أن رجوع هايدجر إلى الفن والشعر، إنما هو رجوع هايدجر الثاني وليس الأول، كون أن الأول وفي للطابع الفينومينولوجي في صيغة ما قدمه إدموند هوسرل، ويظهر ذلك التأثير جلياً في كتابه "الوجود والزمان"، أما هايدجر الثاني-أي هايدجر فيما بعد الوجود والزمان- فقد أنتقل من البحث في دراسة الوجود الإنساني إلى البحث في الوجود نفسه، أي إلى ما يسميه هايدجر" فكر الوجود"، وهي المرحلة التي بدا فيها اهتمامه بقضايا الفن والشعر واللغة .

أولاً: الحقيقة بوصفها شعراً

أدرك هايدجر استحالة اقتلاع الميتافيزيقا من جذورها، والتفكير من خارج تاريخها، كان ذلك حافزاً على الانهماك في تجديد الخطاب الفلسفي والرهان على تحديد طوبولوجي متحرر من الكتابة. بإمكان اللغة أن تنال هذا الاستحقاق الأنطولوجي، وأن تحمل الوجود إلى الانكشاف [1].

فاللغة التي أراد هايدجر إحيائها ليست اللغة المنطقية والعقلانية التي يقول بها الفلاسفة الميتافيزيقيين، وإنما لغة جديدة وشاعرية، تنطلق من الذات الصادقة التي تزامن لحظة الإشراق، لذلك يرجع هايدجر إلى لغة الشعر، ليقابل بها لغة المنطق، ويسترجع من خلالها مكانة الشعراء الضائعة، لقد أصبح الشعراء مع هايدجر لا يتكلمون في الخواء، وإنما ينطقون فكراً.

ومن هنا نلاحظ تلك الصلة الحميمة بأبعادها الثلاثة بين اللغة والشعر والتفكير، فهذه الصلة يمكن أن تكشف لنا إذا ما فهمنا أن أساسها يكمن في الصلة القوية بين اللغة ذاتها والوجود ذاته، وهما بمثابة موضوع واحد شغل فكر هايدجر المتأخر. فالوجود ذاته هو ما ينكشف من خلال اللغة، ومن ثم من الشعر والتفكير الشعري الذي يقتفي سؤال الوجود [2].

1- علي حبيب الفيومي، مارتن هايدجر"الفن والحقيقة"، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2008، ص 229.

2- سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 2002، ص 40.

ومن ثم ينسب إلى العملية الشعرية دوراً انطولوجياً خلاقاً، فالشعر هو ذلك المجال من الوجود الذي تحدث فيه الحقيقة، والشاعر يقيم في العمل الفني حقيقة الشيء الموجود، لذا فإن ماهية الفن هي في أن يؤسس لنفسه في العمل الفني، فالحقيقة بوصفها إنارة وكشفاً لما يوجد" تحدث" بينما تكون حقيقة شعرية، وكل "فن" بوصفه تركاً لحقيقة الموجود هو من حيث الماهية "شعراً".[1]

إن الشعر هو البقعة التي من خلالها تنفذ الحقيقة، وهو المكان الخصب للصراع الدائر بين الخفاء والإضاءة. يمكن أن نحصل بحسب هايدجر عن كنه الحقيقة فقط لما نقابلها ونلتقطها في طريق نزولها من على لسان الشعراء العظام، فـ: "الحقيقة بوصفها بقعة الموجود المضاءة وإخفاءه تحدث حين تنظم شعراً، الفن بوصفه ترك حدوث حقيقة الموجود على هذا النحو هو جوهر الشعر. جوهر الفن، الذي يسكن فيه الفن والفنان هو وضع الحقيقة-نفسها- في العمل الفني"[2].

لا يمكن أن نسوق بحسب هايدجر الشعر على أنه مجرد تفكير اعتباطي و شارد ولا هو أيضا مجرد تصورات وخيالات لا واقعية ينشدها الشعراء في لحظة من غمرة النشوة والتيه، وإنما الشعر هو تصميم كاشف، هو المنفتح الذي يسمح بالحدوث بالطريقة التي تجعل المنفتح هذا لا ينير ولا يرسل رنينه إلا في وسط الموجود[3].

من هنا أوكل لشعر وظيفة سامية أغفلها المفكرون فيما قبل هايدجر وهي وظيفة الكشف والقبض على الحقيقة والتعبير عليها. إن شرف تلقي الشاعر هذه المهمة لم يكن من صميم كونه صانع للغة فقط، وإنما لكونه قادر على التفكير،

---

1 - مارتن هايدجر: نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار المكاوي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 2010، ص ص 191.190.

2- مارتن هايدجر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2001، ص 144.

3- المصدر نفسه، ص145.

وقادر على أن يحور ترانيم الوجود في شكل خيالي إبداعي يعبر فيه بحق على قدرته على الإنصات والتلقي والإنشاء.

يلتقي قول العالم والأرض في الشعر، وفيه يتجلى النزال المقدس بينهما، حيث تلتقي رغبة الإظهار مع سطوة الإخفاء، يبرز الصراع بين الآلهة، وفيه ينزل المقدس ليختلط مع أحاديث الشعراء والفنانين. إن الشعر ببساطة هو:" حكاية كشف الموجود. وكل لغة هي في كل مرة حدوث ذلك القول، الذي يظهر فيه لشعب من الشعوب عالمه تاريخياً وتحفظ فيه الأرض بوصفها المنغلقة. القول المصمم هو ذلك الذي يحمل فيه إلى العالم ما يمكن قوله، ومالا يمكن قوله في الوقت نفسه، في مثل هذا القول تصاغ سلفاً لشعب تاريخي مفاهيم جوهره، أي طريقة انتمائه إلى تاريخ-العالم-" [1].

ومعنى ذلك أن ما يؤسسه الفن لا يمكن توضيحه من خلال الحاضر فقط، وإنما بالرجوع إلى التاريخ، انطلاقاً إن ماهية الشعر الحقيقية التي تتلخص في انكشاف للآنية بوصفها تاريخية، بوصفها تمثل انفتاح لمعنى الأرض، و تجلي للعالم. فكل شعب يحفظ أرثه من خلال اللغة(الشعر)، وبها يعبر عن تفاعله مع قضايا الوجود، وعن ماهية جوهره وطبيعة مواقفه.

إن لغة الشعر هي في الوقت نفسه تفسير لـ "صوت الشعب" وتعبير حقيقي عن معاناته، وصوت الشعب يطلقه "هولدرلين" على الأساطير والحكايات التي نشئها الشعب وبها يذكر بانتسابه إلى الموجود في مجموعه، وكثيراً ما يصمت هذا الصوت وينطفئ في داخل ذاته، إنه ليس قادر على التعبير عما هو حقيقي، لهذا يحتاج إلى من يحسنون العبارة عنه، وهؤلاء هم الشعراء، ومن هنا نرى "هولدرلين" يمجد الأغاني والأساطير الشعبية في قصيدة بعنوان "صوت الشعب"، والتي يقول في أخر مقطع فيها:

إني أمجد صوت الشعب، هذا الصوت الهادئ.

أمجده لأنه ورع، ولأني أحب السماوات.

1- مارتن هايدجر: أصل العمل الفني، المصدر السابق، ص 147.

لكن بحق حب الآلهة والناس ألا لا يطمئن.

هذا الصوت في هدوئه[1].

إن الشاعر بامتلاكه لناصية اللغة، وبقربه إلى السماوات، يستطيع أن يترجم الحقيقة التي هي محجوبة على الشعب، بلغة سلسلة ومقنعة. لقد أوتي الشاعر سر الاطلاع على الوجود، وقدرة التعبير عن هم الإنسان، إنهم يؤسسون تاريخاً، ويبعثون الأمة، لقد كتب لهم أن يحملوا شرف انتشاء ما هو باق، وتحريك مقاليد ما هو أتي .

يتعرض الشاعر في غمرة النشوة إلى صواعق الإله، ولكن عليه مع ذلك أن يبقى صامداً مرفوع الرأس عارياً تحت عواصف الإله، وأن يمسك برق الأب بيده، وأن يقدم للناس الهبة السماوية ملفوفة في نشيد أو قصيد، فالشاعر هو الذي يشم البرق السماوي ويتلقاه، وهو الذي يبصر الصواعق والرعود من الإله، أليس في هذا أبلغ دليل على أن مهنة الشاعر هي أخطر المهن جميعها [2].

تفطن هايدجر إلى أن طريق الحق قد يكون على لسان شاعر أطلق لسانه في ليلة من ليالي البؤس، فهو يكون القريب الوحيد من الإله، وهو القادر على مجاراة سرعة الوحي الوجودي لما يكون في طريقه إلى نزول على الأرض، اللغة تصبح منسابة على شفاه متشققة من البرد، ومن فم قد تفوح منه رائحة الخمر، تطلق الحقيقة صوتها لتختار من بين كل من في العالم، إنه الشاعر الوحيد الباقي يترقب النجوم في بريقها، والصامد الوحيد على مشارفها الذي أختار رعاية الوجود والتكلم على لسان الحقيقة .

وعلى هذا الأساس أصبح الشعر يكتسي الأهمية الكبيرة عد هايدجر، كونه المعبر الحقيقي عن الإنسان في شقه التاريخي والانثروبولوجي، وبه يتم حفظ الإرث الفني الذي هو في الماهية تفكير.

ثانياً: الشعر ومحطات الإرساء الانطولوجي للحقيقة

1-مارتن هايدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، دار الثقافة للطباعة والنشر، مصر،(د.ط)، 1974، ص 17.

2- مارتن هايدجر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر، المصدر السابق، ص 16.

ويبدوا أن هايدجر لم يكتفي باسترجاع مكانة الشعر فقط في مقابل الفنون الأخرى، وإنما أقر بأن جوهر الفن هو الشعر، وأن ماهية الحقيقة تتأسس من خلاله أيضاً، عبر معاني ثلاث، حيث يقول: " جوهر الفن هو الشعر، ولكن جوهر الشعر هو وقف الحقيقية. ونحن نفهم الوقف هنا بمعاني ثلاثة: الوقف بمعنى العطاء(الهبة)، والوقف بمعنى الإنشاء (الإرساء)، والوقف بمعنى البداية، بداية الخيار المستقبلي"[1].

ففيما يخص المعنى الأول "الهبة" يتوجه العمل الفني نحو مجموعة تاريخية من الناس(المحافظين عليها في المستقبل)، بحيث يصبح المشروع الشعري الحقيقي انفتاحا وانكشافاً للآنية التي تسمد عالمها من الأرض التي يقوم عليها كل ما هو موجود [2].

من هنا يتخذ تأسيس الحقيقة طابع "العطاء" أو "الهبة"، فما يؤسسه الفن لا يتضح من خلال ما هو حاضر، وإنما يتجه نحو شعب ما يحافظ عليه عبر التاريخ[3].

وأما عن المعنى الثاني لتأسيس الحقيقة وهو "الإرساء" أو وضع الأساس فيعتبر هايدجر أن المشروع الشعري لا يأتي من العدم، وذلك لأن من يتخذ هيئة المشروع هو الوجود التاريخي للإنسان ذاته، لأن عملية انفتاح ما هو موجود يكون من خلال إرساء الحقيقة على النموذج أو الشكل، فالانكشاف يحدث في العمل الفني عن طريق الفن[4].

والإرساء بحسب هايدجر لا ينبني على الحقيقة من حيث هي هبة حرة فقط، وإنما هو إرساء لمشروع شعري يكشف بدوره عن ما هو موجود.

1- مارتن هايدجر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر، المصدر السابق ، ص 148.

2- المصدر نفسه، ص ص148.147.

3- صفاء عبد السلام علي جعفر، هيرمينوطيقا "الأصل في العمل الفني"، منشأة المعارف، مصر، (د.ط)، 2000، ص120.

4-مارتن هايدجر، أصل العمل الفني، المصدر السابق، ص ص 148-149.

وأخيراً فإن المعنى الثالث لتأسيس الحقيقة بوصفها ابتداء يشير أليه هايدجر بقوله :"يبرز الفن بوصفه المحافظة الموقفة لحقيقة الموجود في العمل الفني، بعث الشيء، جلبه بواسطة الوثبة المتدفقة من جوهر الأصل إلى الوجود، هذا ما تعنيه كلمة الأصل(...) وهذا يعني في الوقت نفسه أصل الخالقين والحافظين، تعبير عن وجود أني لشعب، هذا هو الفن. والأمر هكذا لأن الفن في جوهره أصل: الوجود بطريقة متميزة كالحقيقة يعني أن يصبح تاريخياً، نحن نسال عن جوهر الفن، لماذا نسال هكذا؟ نحن نسأل حتى نستطيع أن نسال بشكل أكثر خصوصية عما إذا كان الفن في تاريخنا الوجود الآني أصلاً أم لا " [1].

ويعني بذلك هايدجر أن الفن بوصفه شعراً هو تأسيس[*] للحقيقة بمعنى الابتداء، ففي كل حقبة تحتاج الموجودات ككل إلى أساساً لها في المنفتح، الفن بوصفه ماهية تاريخية يحقق ذلك الأساس[2]، ومن خلال هذه المعاني الثلاثة السابقة للتأسيس نلاحظ أن هايدجر ركز على الطابع التاريخي للعمل الفني، فالشعر قبل أن يكون فن من الفنون، هو تأسيس لحقبة تاريخية معينة، وتصورات الإنسان للقضايا الوجود .

ثالثاً: الإنسان المسخ بفعل التقنية وهيمنة ميتافيزيقا الذات

إن المسألة الانطولوجية، مسألة الإنسان الكائن الذي بات مفقوداً، ومنسياً، حتى من الإنسان نفسه، يقع في صلب المواضيع التي عالجها هايدغر، فرغم أن الإنسان أستطاع أن يبتعد عن الأفكار الأسطورية وأن يبتعد عن التفاسير الميتافيزيقية، وأتجه بها نحو الوضعية والعلمية إلا أنه أدى ذلك به من جهة أخرى

1- مارتن هايدجر، أصل العمل الفني، المصدر السابق ، ص ص 152-153.

(*) حدث هذا التأسيس للمرة الأولى في الفكر الغربي عند اليونان، بمعنى انكشاف مجال الموجودات ككل، ثم تحول التأسيس في العصور الوسطى ليعني المخلوقات أو الموجودات التي خلق الله، وفي العصر الحديث أصبحت الموجودات، مجرد أشياء يمكن حصرها والسيطرة عليها، وفي كل الأحوال يتم تأسيس عالم جديد، ويتم انكشاف ما هو موجود .

2- صفاء عبد السلام علي جعفر، المرجع السابق، ص 118.

إلى تنامي الفردية، والإعلاء من شأن الذات، وكلها دلالات بحسب هايدغر على الانحطاط الذي أصبح يعيشه إنسان الأزمنة الحديثة[1].

والإنسان بالطبع ملقى في داخل هذا الوضع، تائه عن معرفة ذاته، يعيش حياة مزيفة غير أصيلة، مقتنع بسذاجته المفرطة، وغروره المتعالي، بالأفكار العقلانية والعلمية، بمنطق ناتج عن أفكار قسرية وقاهرة، تحمل طابع الإقناع ظاهرياً، إلا أنها في حقيقتها، ترمي بالإنسان إلى أفق سحيق، يعيش فيه وحيداً من دون أنيس، إنها ذات مستلبة منغمسة في الواقع، إلى درجة نسيانها حقيقتها وجودها وكينونتها.

هذا الوصف المفجع للواقع الموجود، لـ "الواقع المعاش" حسب تعبير هوسرل، نجده هو ذاته، تقريباً، عند هايدجر، ليس "العالم المعاش" سوى المحيط الذي تمكنت منه النظرية والعلم، والذي نتج عن التصنيع والتقنية. وهذا الانحطاط والخروج عن المسار، لا يعود إلى الأزمنة البعيدة، وإنما إلى اليونان السقراطية والأفلاطونية. كما يتصل بالبروز التدريجي للحداثة، ويتسارع على طول حقبات حاسمة:الديكارتية، فكر الأنوار، العلمية والوضعية[2].

ففكر سقراط المنطقي الذي أنزل الفلسفة من التفكير في مواضيع السماء إلى الأرض، إلى الواقع، إلى الأفكار الأكثر أقناعاً وعقلانية، جعل التصور الطاغي يتمحور حول أن الفكرة الحقيقة هي الفكرة التي تطابقها ذاتها وتسعى إلى معرفة جوهر الأشياء وماهيتها، ولا يختلف أفلاطون كثير عن أفكار معلمه، من خلال التقسيم الماهوي، المبني على الفصل بين الجوهر والعرض، بين المادة والصورة، هذا الوضع كان من شأنه أن عمق فكرة أن كل ما هو حقيقي وجب أن يكوني عقلاني في فكر الأزمنة الحديثة وفلاسفة عصر الأنوار.

ولكن هذا لا يعني أن الوجوديون ليسوا لاعقلانيين بحيث ينكرون صلاحية الجدال المنطقي والتفكير العلمي، لكنهم ببساطة يشككون في قدرة مثل هذا

1- مارك جيمينيز:ما الجمالية، ترجمة شربل داغر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص ص356.357

2- مارك جيمينيز، المرجع السابق، ص 356.

التفكير على التغلغل إلى المعتقدات الشخصية الراسخة التي تواجه حياتنا. يقول "كيركجارد" عن العقلانية الجدلية لهيجل: "محاولة أن تعيش حياتك بهذه الفلسفة التجريدية تشبه محاولتك إيجاد طريقك داخل دولة الدنمارك بخريطة تظهر فيها هذه الدولة بحجم رأس الدبوس" [1].

في المقابل نجد أن إنسان العصر الحديث منبهر بنتائج العلم إلى حد جعله يسلم نفسه له بثقة لا محدودة ومطلقة، فتوهم من حيث لا يدري أن هذه الانجازات الحاصلة كفيلة بتحقيق تطوره وازدهاره، إلا أنها في الحقيقة بحسب هايدجر تعني سقوطاً بطيئاً، ونهائياً، في الحداثة. ويزيد من ذلك أن هذا المسار يترافق مع التحرر التدريجي للذات، ومع غلبة العقل، وانتصار العقلانية في سيطرتها القاهرة على الطبيعة[2].

فالمبادئ التي دعا لها فلاسفة عصر الأنوار ورواد الوضعية، كانت دافع أساسي في تعميق رؤى الإنسان وتوجيه أفكاره نحو الأيمان بفرديته وذاتيه، وقدرته على التغلب على الطبيعة والسيطرة عليها، وزاد هذا الأيمان المنجزات المبهرة التي حققها على صعيد تحقيق رفاهيته وتطوره، لكن لم يفت هذا الوضع دونما ضريبة، جعلت الإنسان يتجاوز السيطرة على الطبيعة إلى التفكير في السيطرة على الإنسان، فكانت الحروب والمآسي الناجمة حصيلة مباشرة على المنجزات التي وصلت إليها التقنية .

من هنا لا يفصل هايدجر بين التقنية والميتافيزيقا، ففي غفلة الانتشاء، "ظهرت التقنية درب الميتافيزيقا ومصاحبة لتحولاتها"، إن تقويض الميتافيزيقا ومجاوزتها يتطلب تفكيك مؤسساتها، لأن كل الإدارات المهيمنة هي نتاج ما شرعت له الميتافيزيقا، ما وقعته رؤاها المدمرة للعالم، لعل أعظمها رؤيتها النووية التي"اتسم بها العصر وجعلته عصراً ذرياً" مدمراً للأرض وفاتكاً بالإنسان

1- توماس آرفلين: الوجودية (مقدمة قصيرة)، ترجمة آر فلين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة(مصر)،ط1، 2014،ص 33.

2-مارك جمينيز، المرجع السابق، ص 356.

وعابثاً بوجوده، فقد الغرب حريته وتعطلت أسئلته الأنطولوجية حول ماينقذ. أجبرت الطبيعة على الانكشاف قسراً[1].

لقد عملت ميتافيزيقا الإرث اليوناني وما بعدها، على العمل على بناء إنسان عقلاني مجرد من الإنسانية، استطاعت بمناهجها المنطقية المحكمة أن تنخر كيانه وحقيقة وجوده الشاعري، جعلته دمية تحرك بأيدي فلاسفتها ومنظريها، خلقت لنفسها مؤسسات وحصنت نفسها بتشريعات وقوانين رسمتها، لكن وقع الفاجعة كان كبيراً، والصفعة كانت قوية، حربين عالميتين، كانت كفيلة بأن يسترجع هذا الإنسان المنتشي بنتائج العلم وعيه، وأن يعيد التفكير في المنظومات المتعاقبة التي طالما وثق بها.

والأثر لم يكن مادياً فقط بل قد غرق الإنسان في عالم الأشياء، وربما نسى نفسه وسلبته الأشياء نفسه، نسى حقيقة جوهره، وفقد إنسانيته، فقد تواصله الإنساني، وأنفصل الإنسان عن الإنسان، ولم يعد الإنسان إنساناً، وطرد من ذاته فأصبح اللامأوى هو سكناه وهكذا أغترب الإنسان وتاه ولم يعد يدري حقيقة كيانه ووجوده، إنها باختصار واقع مأساوي يترجم حياة الإنسان الفاقدة لكل معنى وغاية[2].

وحتى البحوث الأكثر التصاقاً بالإنسان من قبيل البحث في الجماليات، والتي قد يعاز لها أخراج هذا الإنسان من المأزق الذي وضع نفسه فيه، وإعادة نقاهته شاعرياً، أصبحت بحوث علمية صارمة يرجى من خلالها الدقة والوضوح، فجردها بذلك العلم الحديث من كل نفس وروح، حيث يقول هايدجر:"إن البحث في الشعر قد انتقل إلى حقل الفيلولوجيا(...) وتحولت الجماليات إلى نحو

1- محمد جديدي وآخرون، مجلة مقاربات فلسفية، دار القدس العربي، وهران، الجزائر، العدد 3، سبتمبر 2014، ص39.

2- مجاهد عبد المنعم مجاهد:فلسفة الفن الجميل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر،(دت)، ص 87.

من علم النفس العامل على منوال علوم الطبيعة، بمعنى قد أخضعت حالات الشعور إلى التجريب والملاحظة والقيس من أجل ذاتها بوصفها وقائع حادثة"[1].

من هنا يمكن أن نصف الأزمنة الحديثة بأنها: أزمنة العقل، وسيطرة الإنسان عن الإنسان، وتصاعد الغرور الذاتي، والأيمان بنتائج العلم والانبهار بمنجزاته، كما أنها العصر الذي نسى فيه الإنسان نفسه، وأصبح أقرب منه للأشياء، وإلى السلع التي ينتجها، مغترب، وضائع بين العوالم، لا هو عرف ذاته، ولا كيانه، إنه أسير الميتافيزيقا الخاوية والحاوية لكل التصورات الخاطئة على الوجود وعلى الحقيقة.

رابعا: الحل الشعري كطريق للخلاص

لكن رغم كل ذلك توجد على أي حال، إمكانية أخرى معروضة على الكائن_من أجل- الموت هذا، المحكوم عليه بمصير مشؤوم ومباغت، والواعي لختامية تصبغ على وجوده معنى وأصالة (متأخرة)، هذه الإمكانية هي التي يتيحها الكلام الشعري بـ"السكن شعريا فوق الأرض"[2].

فالخيار فني بحسب هايدجر، الفن وحده القادر على أن يخرج الإنسان من الواقع المزري والمأساوي الذي أصبح فيه، وبه وحده يمكن أن يندمج في الأشياء لا ككيان مماثل ومطابق لها، وإنما في تعاطف ودي وحميمي، يجعله قريب من الطبيعة، ومن الحقيقة، فالشاعر وحده القادر على أن يكشف الحجب، وأن يضئ الظلمة، وينير درب الإنسان المستور لعقود طويلة بفعل الميتافيزيقا العقلانية المتوارثة منذ أزمان بعيدة.

فالفن هو منقذ الإنسان من حالة الاغتراب الذي أصبح يعيشها، وهذا يعني أن يسكن الإنسان بشاعرية على الأرض فليست الشاعرية تحليقاً ولكنها تأسيس الجوهري، فالعودة إلى الجوهري والينبوع والبيت والوطن هي عودة

1- مارتن هايدجر: ست وقائع في تاريخ الجماليات، ترجمة فتحي المسكيني الواردة في كتاب(التفكير بعد هايدجر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل)، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2011، ص 190.

2- مارك جيمنيز، المرجع السابق، ص 357.

الإنسان، وهذه العودة هي عودة شاعرية، لأن الشعر هو تأسيس للإنسانية الإنسان، و طبيعة الفن كله هي الشعر وطبيعة الشعر هي تأسيس الحقيقة، والتأسيس لا يكون فعلياً إلا في الحفاظ، والحفاظ هو إظهار الوجود الذي يجعله يوجد، ولهذا فانفتاح الوجود هو جوهر الحقيقة وجوهر الفن[1].

إن سعي هايدجر إلى تقويض الميتافيزيقا الغربية، وتبيان قصورها المعرفي، جعله يتجه إلى الفن، لكونه الخيار الأكثر مناقضة إلى العقل، فطالما كان العقلانيون منذ سقراط معارضين للفنانين، وميلهم إلى الأحاسيس، فالشعراء يتبعهم الغاوون بحسبهم، أولئك الذين أثروا عواطفهم و لذاتهم، فجعل بذلك هايدجر الفن طريقة من طرق الحقيقة، ومن الكلمة التي قد يلقيها شاعر في لحظة من لحظات التجلي تحمل خلاص الإنسانية، وتفصح عن كلمة قد تختصر كل الكلمات المتراكمة التي أطلقها فلاسفة الميتافيزيقا عبر عصور عديدة ومتعاقبة.

فهايدغر باعتباره فيلسوفًا ألمانيًا ولد في أرضها وعلى وقع صراخ فنانيها وشعرائها، أراد أن يحمل الرسالة الخالدة التي تتمثل في أن الميتافيزيقا جذورها في الأرض وأعلامها في السماء، ومازال يثير هولدرلين شاعر الأرض والسماء والإنسان والآلهة، عشق وحب هذا الفيلسوف للغته وشعره وفلسفته، وقد أستثمر اللغة الأم (الألمانية) لرسم أفاق الوجود الموجودة، في الأشعار لأنها هي سر الكلمة التي تتعادى مع لغة العلم والتقنية[2].

لم يفصح أي فيلسوف أن الشاعر قد يفوق الفيلسوف حكمتاً، بل وقد يمتلك الحقيقة كما يمتلكها، ولم يتجرأ أحد وأن قال أن لغة الشاعر قد تتعدى لغة العلم والتقنية بل قد تتجاوزها، إنه هايدجر وحده الذي جعل من الشعر ومن الفن عموماً خلاصاً محتوم للإنسانية، وبه يمكن معرفة أكثر الأمور تحجباً، صحيح أن الشعر لا يخلق عالماً مادياً متطوراً ومزدهراً، ولكن قد يساهم في معرفة حقيقة الإنسان الانطولوجية، ويكفي لشعر من غاية إذا كانت هذه غايته، مادام

1- مجاهد عبد المنعم مجاهد: فلسفة الفن الجميل، المرجع السابق، ص 89.

2- محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، منشأة المعارف الإسكندرية، (د.ط)، (د.ت)، ص 46 .

أن العالم المادي ما هو إلا عوارض، وأن الواقع الحقيقي هو واقع الإنسان الذي يعيشه ويحياه ويتفاعل معه .

يحتاج الغرب إلى يوم شعري والى شعراء في هامة هولدرلين، ينقذون مصيره من السقوط في غواية الهاوية، يلتقي الشاعر والمفكر حول مائدة مشتركة، يقفان على أرض الإبداع وحول رهان المصير وسؤال المستقبل، فما سيحدث وينكشف لينقذ من الإبلال الميتافزيقي لا يظهر إلا في لغة الشعر، ويفكر الشاعر الذي يشدنا إلى الأمام بطريقة تسمح بحدوث المنفذ في بيت الشعر الذي يحرسه الشعراء[1].

فمهمة التفكير في الإنسان، لم تعد حكر فلسفي خالص، بل لشاعر القدرة على معرفة تجليات النفس، نوازعها، ومآسيها، ويقترح في المقابل بلغة أقرب إلى لغة الإلهة المخلصين، الحل الشاعري المناسب. إن لشاعر القدرة على قبض الحقيقة حين تجليها، في حين قد يقضي الفيلسوف سنوات طويلة ينتظرها على برجه العاجي، دون أن تزوره ولا حتى أن تطل عليه.

إن مجاوزة تعثر المصير الأوربي واستنهاض التفكير حول الإنسان يحتاج إلى رؤية فنية للعالم والى الشعر المفكر فيما ينقذ. إن سؤال المستقبل هو سؤال شعري بعد إن حجب سؤال الفلسفة سؤال الوجود، فبين الشعر والفكر صراع عشاق لا يبلغه صنوان، يتحرر الوجود في دوحة الشعر من غياهب النسيان الميتافيزيقي، دون أن يكون البديل عنها، ففكر الشعر هو الفكر الذي يرفعه سؤال المستقبل ما ينقذ المصير في عالمه يحفظ حقيقة الوجود ويهب الكينونة مسكناً تسكنه، ومفزعاً تفزع أليه[2].

لقد طغت الرؤية العقلانية للعالم دونما أن تجد حلاً للواقع الإنسان من جهة تفاعله مع قضايا الوجود، أصبحت الحاجة ملحة إلى استبدال هذه الرؤية برؤية أخرى مناقضة، تنظر إلى الوجود من وجهة فنان، وبأكثر تخصيص

1- محمد جديدي، وآخرون، المرجع السابق، ص 52.

2-محمد جديدي، وآخرون، المرجع السابق، ص 36.

من وجهة شاعر، لأن هذا الأخير وحده القادر على مجارات سحر الميتافيزيقيين، ودحض حججهم وأقوالهم، بلغة تفوق عقلانيتهم وإقناعهم، أنها لغة الوجدان، لغة الحقيقة الملهمة.

إن انشغال الفن بالوظيفة الانطولوجية واعتباره موطناً ومقراً للوجود، أي تجسيد ما هو حسي لما هو أنطولوجي، يكشف لنا قيمة النقد الفلسفي لما هو ميتافيزيقي ومعاودة التأسيس له، من خلال بيان مدى تكفل الفن بالإفصاح عن الوجود والذات في بعديهما الأصلي والأصيل، حيث ألتحم فعل التفكير مع فعل الشعرية، و أصبح "الإبداع سائل، ومسائل وطارح للإشكاليات الفلسفية والوجودية "[1].

فالفن لم يعد يعبر عن الحساسية والتذوق لما هو جميل فقط عند هايدجر، وإنما أخذ وظيفة سامية أخرى وهي معرفة الأصل والوصول إليه، إنها الحقيقة التي يمكن الوصول إليها شاعرياً، وبالتالي تكفل الفن بمهمة الفلسفة، وأصبح يفكر مثلها، وقادراً على طرح التساؤلات الوجودية والإجابة عنها. لقد أصبح الفن يفكر هكذا أراد هايدجر أن يقول، ليس وفق تفكير منطقي وإنما وفق تفكير شاعري يتجاوز كل مناهج العقل المعقدة، ويعبر بحق على قدرة الفنان على الإنصات للوجود والتعبير عنه.

يكشف هايدجر في محاضرته "لماذا الشعراء" عن أهمية الشعر في التصدي للمد الميتافيزيقي، إن الشاعر بإمكانه أن يحل محل الآلهة المنسحبة، لم يعد للعالم ما ينقذه من محنة الميتافيزيقا التقنية إلا نداء الشاعر، يحل محل الآلهة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، اعتبر هايدجر "هولدرلين" محنكاً يعرف كيف يحول القصيدة إلى عمل فني يملأ فراغ الانسحاب ويحل محل الآلهة[2].

فالشعر استعادة للمقدس، يستلهم منه الغرب رباعي (الأرض والسماء، الإنسان والإله)، ويوطد علاقته بما ينقذ، لأن السؤال أضحى مقترناً بعودة

1-إسماعيل مهنانة وآخرون، إسماعيل مهنانة وآخرون، من الكينونة إلى الأثر(هايدجر في مناظرة عصره)، دار بن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص 65.

2- علي الحبيب الفريوي، المرجع السابق، ص ص249.248.

الإلهة،" فالإله المقصود هو إله عودة المصير".على الغرب أن يغيب الإله المسيحي حتى يبعث الإله المنقذ الذي لم يأت بعد، هو إله شعري وبإمكانه تفعيل المقدس وتحرير الروح من الصقيع الميتافيزيقي[1].

يبدوا أن هايدجر أراد أن يجعل من الخيار الناعم وسيلة لتقويض الميتافيزيقا التي لا طالما أمن بها الغرب، من خلال استبدال الإله المسيحي بالإله الشعري، والإنصات الجيد إلى أقوال الشعراء في مقابل القديسين والقسيسين، لأن الحقيقة لا يمتلكها دعاة الدين ومرددي الخطابات الميتافيزيقية، وإنما قد توجد في كلمات الشعراء الذين شهدوا لحظة صراع الأرض مع السماء، لحظة الخلق المقدسة، والتجلي العظيم للحقيقة .

يصبح الشعر سبيلاً جديداً تسلكه البشرية للخلاص من واقعها التقني البائس، فالقصيد وحده من يحرك الوجود ويلقي على الجمود الحركة، تخترق الكلمات حاجز الصمت القديم الذي كان تقليد القديسين والسائرين على منوالهم، تستبدل تراتيل الكتب المقدسة بلغة أكثر انسيابية تترجم واقع الإنسان وخلاصه المنتظر، لا يوجد غير الشاعر من يكون قريب من السماء، فهو وحده مقارع الحقيقة. إنه الإله الجديد بين البشر.

لقد كان الشعر دائما وسيطاً بين السماء والبشر، فلم لا يكون العمل الفني وسيطاً بين الإنسان والحقيقة؟، وليس المقصود بطبيعة الحال أن ترتد كل الفنون إلى الشعر الذي نعرفه ونميزه عن النثر، ونختلف حول طبيعته وخصائصه ومفهومه، وإنما المراد بالشعر أن يكون الإبداع في مختلف الفنون هو السبيل إلى تحرير الحقيقة وتجليتها والكشف عنها. ولاشك أن لكل فن سبله المختلفة عن غيره في تحقيق هذا الكشف والانفتاح، ولا شك أيضاً أن لكل عصر فنونه، أي أسلوبه في "تأسيس" الحقيقة وتصويرها والتعبير عنها[2].

1-محمد جديدي وآخرون، المرجع السابق، ص 55.

2- مارتن هايدجر: نداء الحقيقة، المصدر السابق، ص 144.

من هنا يظهر ما للقول الشعري من فضيلة، وهي التخلص من الواقع، هذه الكينونة المغطاة، المخفية والمشوهة بفعل التقنية، إنه يتوصل إلى بلوغ الحقيقة، أي إلى الوجود، وحده الشعر، الذي تكون دعواه هي العودة، يسمح بالعودة إلى "جوار الأصل"، بما أن الأصل هو، مع لفظ العودة، أحد المفاهيم الأكثر أهمية للفلسفة وللجمالية الهايدغيريتين[1].

في الأخير نقول أن الفن يلعب دورًا مهماً في فلسفة هايدجر، فهو وسيلة من وسائل تقويض الميتافيزيقا الغربية، كما أنه يمثل خلاص البشرية من سطوة التقنية والعلم، وبه تستعاد الروح الغائبة بعد تيهانها في أفق النسيان، تبعث الروح داخل هذا الشيء الفاقد للكينونة، والمغالي في النفعية، وتصبح للحياة معنى، و للوجود طعم، يستعيد المسخ حياته، ويصبح بفعل الشعر كائناً نورانياً يتقن الإنصات. لم يعد التفكير سماوياً بالمعنى المثالي، بل هو لحظة من لحظات التلاقي والوصل المقدس، بين الأرض والسماء، ولادة قد تكون عسيرة بفعل حائل التفكير الميتافيزيقي، ولكنها تنبأ عن مولود جديد ومبدع، حيث الفن يشمل الحياة ويصبح طريق من طرق تجلي الحقيقة.

يريد هايدجر من خلال معالجته لموضوع الشعر أن نتبصر بماهية الحقيقة، وأن نبتعد على التفسيرات الكثيرة المقدمة بشأنها والتي طال مكوثها في عقولنا، لقد خلق طريق جديداً مغايراً ومخالفاً لكل التفسيرات الميتافيزيقية، إنه يريد ببساطة أن يقول "إن الشعر بما هو فن هو فضاء لتجلي، وطريق أخر يتم فيه إرساء معالم الوجود ".

1- مارك جيمينيز، المرجع السابق، ص 358.

تعالق الصدفة و الضرورة
في فلسفة نيتشه

من إعداد الباحث بورجاوي ناصر الدين [1]

تتبوأ الصدفة لدى نيتشه مقاماً عالياً في ترسانةِ مفاهيمهِ الفلسفية الموجهة ضد التصورات الميتافيزيقية الكبرى و هي على الخصوص تنطوي على استراتيجية حَربية ضد التصور الميكانيكي للعالم القائم على التفسير العلّي الجاف، و هي، فضلاً عن ذلك، تمثلُ بديلاً معرفياً و وجودياً يسمحُ للعالمِ أن يسرحَ مُبتهجاً من غيرِ سلطانِ قوةٍ مُؤلهةٍ و باطشة تُعيّن لهُ خطواتهِ الخفيفةِ و الرشيقة، و هي بديلٌ يُجيزُ لهُ أيضاً أن يرقصَ كلَ رقصةٍ على شهوةِ هواهُ من دونِ أصفادٍ قاهرةٍ تُضربُ على أعناقهِ و أرجلهِ فتعوقُ حركاتهِ السريعة والسائبة؛ و هي بذلك تسمحُ للكائنات التي تعتملُ في أرباعِه و أصقاعهِ، في تعاريجهِ و أصعدتهِ، بأن تنطوي بدورها على هذه الشميلة الشريفة التي يتمتعُ بها العالم بجذاميره؛ وعلى أساسِ هذا الشمول الكونيّ لهذه الشميلة فلاجَرمَ أنّها [أي الصدفة] الخاصيةُ الكونيّةُ التي تهيمنُ على الصعيد العضويّ و التي تَنْعَمُ على المتعضيات طرائقَ شتىَ للنموِ والتكوّن على ما تشهدُ عليهِ هذه الشذرة: "إنَّ الإنسان إذن عبارة عن كثرةٍ من الكائنات أوالأعضاء التي لم تخلق البتة ابتغاءَ أهدافٍ و إنّما هي بالأحرى تشكّلات- [أثبتت صَلوحيتها بالنسبة للكل]- تدينُ في وجودها للصدفةِ." [2]

---

1 - باحث متخصص في الفلسفة الغربية في المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة. و متخصص في الفلسفة السياسية و الاجتماعية في معهد الفلسفة في كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية الجزائر 02 .

2- Fragments Posthumes: X , 26 [157].

يجدُ هذا المنوال التفكيري مبرّره من أنَّ نيتشه حيناً يفكر الإنسانَ بوصفِ مفعولاً للصدفة فهو يفعل ذلك طَبْعاً انطلاقاً من الطبيعة التي هي منهُ و هو منهاَ[1] أعني أنّهُ يفعل ذلك ارتكازاً على الصدفة الكونيّة في شموليتهاَ التي لا يتملّصُ منها كائنٌ؛ و هكذا فلا غروَ من أن تهيمنَ الصدفة على الصعيد السلوكيّ ذلك أنّهُ "لكي يحدثَ فعلٌ ما على نحوٍ قصديٍ فإنَّ نصيبَ الصدفةِ الذي ينطوي عليه مع غياب النفعِ و الوعي بهِ[أي انعدام استهداف مصلحة] هو الذي يهيمنُ بشكلٍ واسع[2]، علاوةً على أنَّ الصدفةَ بالنسبة لأعاظم العقول البشرية تفيدُ وفرةً من المفاهيم وغزارةً من الإمكانات و لعبةَ أشكالٍ من خلالهن تصطفي خياراتها و بواسطتها تتكيّفُ أيضاً مع ما تم انتقائهُ من الخيارات.[3] وعليهِ فالإنسان القوي بالنسبة لنيتشه هو الذي يحتضنُ الصدفة مرتاحَ البال لكي يطوّعهاَ لصالحهِ و لهذا يقول:" إنَّ الإنسانَ الموهوب من ناحيةِ العقلِ و القوةِ على نحوٍ أكثرَ علواً يشعرُ أنهُ ناضجٌ كيما يجابهَ بعضَ الصدف مهما كانت، مع ذلكَ إنهُ أيضاً مطمئنٌ تماماً في وسطِ [بين] الصدفِ مثلما يكونُ مطمئنٌ تماماً في وسطِ نُدفِ الثلج."[4] يعربُ يانيك بوباتي في ذاتِ السياقِ قائلاً : "فقط الأقوياءُ يرحبون بالواقع كما هو بحصتهِ من الصدفةِ و الشرّ[أو الألم] و من المتعذرِ توقعهُ، و من العبثِ، و مِمَّ لا طاقة للمرءِ بهِ بالنسبةِ للذي لا يتمتعُ على نفسٍ تواقةٍ للحرب"[5] و من ثمتَ فلا غرابة أن ينتهي فيلسوف القوةِ إلى الاعترافِ في ما تأخّر من فلسفته بأنّ الحشدَ الهائل من

---

1 - Coloque de Royaumont: Nietzsche, Les Editios Minuit.p 119.

2- Fragments Posthume: X 25 [127].

3 - Fragments Posthumes: X 26 [53].

4 - Fragments Posthumes: XI- 34 [243]:« L'homme le plus hautement doué d'esprit et de force se sent mûr pour affronter quelque hasard que ce soit, mais également tout à fait à l'aise au milieu des hasards comme au milieu des flocons de neige.»

5- Yannick Beaubatie: Le nihilisme et la morale de Nietzsche, Paris, Larousse, Découvrir, 1994, p 280: « Seuls les forts accueillent le réel tel qu'il est ، avec sa part de hasard, de mal, d'imprévisible, d'absurde, d'intolérable pour qui n'aurait pas une âme belliqueuse.»

الصدفة والتناقض و غياب الانسجام الذين يتكوّن منهم عالم الرجال في الوقت الحاضر يكشفُ عن المستقبل[1]. إضافةً إلى حُلُولِ الصدفة في العالم السلوكي و في الأنفس القويّة فهي أيضاً حسب نيتشه تَحُلُ و تسودُ في الصعيد التاريخي و لهذا يقولُ:" لا ينبغينَّ أن نبحث في التاريخ عن جبريّةٍ تنطبقُ على العلاقةِ التي تضمُ الغاية والوسيلة! ذلكَ أنَّ الصدفةَ المعدومةَ العقلِ هي القاعدة ! "[2].

لا شك أنّ تناولَ فيلسوفنا لمفهوم الصدفة يكشفُ لقراءه السابرين لنصوصهِ أنهُ قد وسّعَ فعلاً هذا المفهوم إلى أن بلغَ مبلغَ اعتبار العالم برُمتهِ بمثابة لعب إلهيّ يلهو و يسرح فيما وراء الخير و الشر، وهو حينما يفعلُ ذلك فلا مراءَ أنهُ يخطو على خطى سَلفِ فلسفة هيراقليطس و فلسفة الفِدييين[3]، هذا ما نلمسهُ أكثر حينما قُدِمت الصدفة في سنةَ 1884 على أنّها مبدَأ الأشياء[4]و على أنّها أرومة كونيّة أو جِذر شامل لكل البشر و الحياةِ العضوية بأسرها [5]، و لَمَا هي على هذا الوجهِ فهذا مسوّغٌ وافٍ لأنْ نرتمي في هذا الأصل المبارك للطبيعة من حيث هي فوضىَ و لا بدّ لنا أن نجيدَ السباحةَ في بِحارِ الوجودِ من حيث هو صدفةٌ وفوضى، شريطة أن نعتزلَ لُبوسنا الإنسانية لكي تستعيدناَ هذه الطبيعة الكونيّة و نستعيد على إثرِ ذلك عُريَناَ الطبيعي الذي ذُرِئناَ عليهِ أولَ مرة قبلَ أن تمسخه قيّمنا وجلابيبُ عقلنا النظري و الأخلاقيّ، و هذا الاقتضاء الوجوديّ للفيءِ إلى الطبيعةِ في عريّها و في مجرّدها هو ما تشهدُ عليهِ الدِّلالات الصريحة لشذراتٍ متواترة يدعو فيها فيلسوف القوةِ إلى التشيّم بسننِ الطبيعةِ والتطبّع بطباعها؛ فلا مندوحةِ إذن يقول نتيشه من:" نزع الأنسنةَ عن الطبيعة وبعدئذٍ جعل الإنسان على منوالِ

1- Fragments Posthumes: X 26]288].

2-Fragments Posthumes: X 25]166]« On ne doit pas chercher dans l'histoire de nécessité qui s'appliquerait à un rapport de fin et de moyen !c'est la non-raison du hasard qui est la règle !.»

3- Fragments posthumes: X 26 [193].

4- Giorgio Colli: sur Ecrits Nietzsche, p 120.

5- Idem, p121.

الطبيعة[طبعنا] بعدَ أن يبلغَ[يكتسبَ] مفهومَ الطبيعة الخالص"[1]، و على ضوء ذلك ينبغي أن تعتبرَ إعادة طبعنةِ الإنسان بمثابة المُحرّك الذي يحرّك انتقادات نيتشه للأخلاق[2]منشداً من ذلك استبدال عريّ طبيعنا و فطرتنا الطفولية الأولى بكساء الأخلاق و سِربالِ الأنسنةِ.

من الحقيقِ بالتذكيرِ أنّ فيلسوفَنا يرفض الحتمية على الطريقة الميكانيكية التي تستنبط باطلاً بأنَّ ما يحدث وفقاً لانتظامٍ ما و طبقاً لظروفٍ معيّنة فإنهُ يحدثُ لزاماً على نحوٍ حتميّ، و هذا الرفض يرتكزُ على أنّ المقدارَ المعيّن من القوة الذي يتصرفُ بمنوالٍ خاصٍ و أوحدٍ لا يغربُ عنهُ لا يمثلُ بأي شكلٍ من الأشكالِ دليلاً على أنهُ ينحوا في ذلكَ نحواً جبريّاً، إنَّ الحتميةَ الميكانيكية هي حالةُ واقعٍ و ليس بتاتاً من محض الواقع في شيءٍ أي هي بالنسبة لنيتشه مجرد تأويلٍ يُستخدم لتفسير ما يحدث و عليهِ فثمتَ حيلولةٌ شِبه صِرفة بين التفسير والمُفَسَّر؛ على خطى هذا التفسير الزائغِ للأحداثِ بوصفها انتظاماً جبرياً تصورَ أنصارُ "الميكانيكية الحتميّة" إمكانَ التنبأ بما يحدّث و أرجعوا فضلاً عن ذلك تكرارَ الأحداث إلى الحتمية التي تجعل الأشياء تتلوا صراطاً معيّناً في ظهورِها و سيرِهاَ دون أن تنحادَ عنهُ البتة، لكن هؤلاء لم يتفطنوا إلى أنَّ المرء مثلاً حينما يُنْجِزُ شيئاً على نحوٍ حتميّ فهذا لا يفيدُ بأيّ نحوٍ من الأنحاء أنهُ يقومَ بذلكَ قسْراً [مُرغماً]، ذلك أنَّ الإكراهَ ليسَ بالمرة شيئاً في الواقع بل نحن الذين دسّسناهُ فيهِ على ضوءِ مفهوم الذات و مفهوم الفاعل اللذين يجعلانِ ما يحدثُ نتيجة لفعلِ ذات أو فاعل نسميهما علةً[3]؛ لا شك أنّ نيتشه يستنكفُ التفسير العلّي الذي تستخدمهُ الميكانيكا، من وجهٍ ما، للتبعات الأخلاقية التي ينطوي عليها والتي من بينها إقحام

1- **Fragments Posthumes: V, 11** [221] **« La déshumanisation de la nature et ensuite la naturalisation de l'homme, après qu'il aura acquis le pur concept de la nature.»**

2- **Philippe Granarolo:L'individu éternel: l'expérience nietzschéenne de l'éternité, Vrin 1993, p 39.**

3- **Fragments Posthumes: XIII, 9 (91) – Voir Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance: Trad Henri Albert, aphorisme** 280.

فكرة المسؤولية و بالتالي فكرة التأنيب والعقاب في جوفِ الأشياء والأحداثِ مما يفضي إلى توفير المناخ المناسب لتوليد الوعي الشقيّ الذي برحَ نيتشه يُنافحُه؛ ولهذا و لأسباب أخرى كثيرةٍ و وجيهةٍ يستعيضُ نيتشه عن التفسير العلّي بمفهوم الصدفة على النحو الذي تشهدُ عليهِ هذه الشذرة:"رفضٌ للعليّةِ كي لا نجعلَ الكلَ مسؤولاً عن الفرديّ الخاص و لكي نوجز الخيطَ الذي يُعلّقُ إليهِ شيءٌ ما. إنّ الصدفةَ موجودةٌ حقاً."[1]

يتمخض عن هذا المنظور الذي يفكر الأحداث في أفق الصدفة أنّ الأشياءَ لا تنبسِطُ طبقاً لضرورةٍ تأتي على شكل إرغامٍ خارجي كما تفترضُ الميكانيكاَ التي تمتلكُ فهماً للضرورة حسب نيتشه لا يعدو عن كونهِ قلباً لنظامِ الأشياء والأحداثِ بما أنّها لا تتصورُها و لا تشرعُ في تحديدها إلا بعدَ أن ترخي الأحداث سُدولها[2]. وهكذا فالصدفة ليست، بالأحرى، برانية بإزاءِ العناصر بل كذلك التقاءٌ و خلخلة بين إرادات جوانية تتحرّك وفق ضرورتها الباطنية مِما يعني أنَ الالتقاءَ ذا الطابع العَرَضي و العابر هو ذا ما يصطلحُ عليهِ بالصدفة[3]؛ و بناءً على ذلك فإنّه لا وجودَ للانصياعِ البرانيّ فيما يتعلق بالأشياء، فإذا كانَ شيءٌ ما يكونُ بهذه الطريقة أو تلك سواءً كان ذا قوةٍ أو ذا ضَعفٍ، فإنّ هذا لا يعني أنّ إنّيتَهُ و هذيتَه هي نتيجةٌ لطاعةٍ ما أو لقانون ما أو لإرغامٍ ما، ذلكَ أنَّ الأشياءَ لا تسيرُ بانتظامٍ ما بمقتضى ناموسٍ و لا تسمحُ بأنْ تساقَ من طرفِ قسرٍ ما[4] و هكذا تنعدمُ بمقتضى ذلك النواميسُ التي تفرضُ في الطبيعةِ على بعض الأشياء أن تأمرُ و على البعض الآخر

1- Fragments posthumes: XII 2 [167]: « Refus de la causalité.Pour ne pas rendre le tout responsable du particulier et raccourcir le fil auquel est suspendu quelque chose. Le « hasard » existe vraiment.»

2- Fragments Posthumes: XIII, 9]91].

3- André Stanguennec: Le questionnement moral de Nietzsche, p 106.

4 - Fragments Posthumes: XIV, 14, [79]- XIII, 14[79]- Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance: Trad Henri Albert, aphorisme 297: «Ici, on n'obéit pas: car, si une chose est comme elle est, avec sa force, avec sa faiblesse, ce n'est pas la conséquence d'une obéissance ou d'une règle ou d'une contrainte… .»

أن تطيعُ، ذلك أنّ هذا هو بالضبطِ ما حذر منهُ نيتشه في قولِهِ:" فلنحذر القولَ بأنّ هناكَ نواميساً في الطبيعةِ، فلا وجودَ فيها إلا للحتمياتِ[الجبّريات]: فليس ههنا أحدٌ يأمرُ و لا أحدٌ يطيعُ و لا أحدٌ يخرقُ* شيئاً ما*."[1]

لكن مع ذلك فمن العسيرِ جداً بناءً على تضارب الشذرات النيتشوية الجزمَ بموقف نيتشه من الجبريّة و الحريةِ فهو مترنحٌ كثيراً فتارةً يعربُ في كتاباته عن جبريّةٍ تدفعُ الكل إلى أن يخطوَ خطواً قَسْرياً و تارة أخرى يأتي بشذراتٍ تنفي ذلك تماماً؛ رغمَ ذلك لا غضاضة ههنا أن نُقْدِمَ مجازفةً على بَسْطٍ توضيحيّ علّنا نلامسُ بعضَ الانسجام فيما تفصحُ عنهُ فاهمة نيتشه التي تلعبُ هي بدورها بالمفاهيمِ والمواقفِ كما الكونُ يلعبُ و عليهِ يبدو لنا أنّ فيلسوفنا حينما يفكرُ الفوضى السرمديةِ بوصفها كَوناً أو عالماً أو حياةً بشحناتٍ دِلالية مُحْدَثةٍ فهو لا يجعلها في تضادٍ معَ الجبْرِ و الضرورة و إنّما يجعلها في تضادٍ مع مثولِ النظام و تسلسل الأشكال و الجمال والحكمة أي يجعلها في تضادٍ معَ مثولِ جميعِ ما يتعلّق بحسّنا الجماليّ الملوّث إلى حدّ لا يُطاقُ بالأنسنة التشبيهيةِ و بالتالي ينبغي أن لا نفهم الفوضى الكونية انطلاقاً من مقولاتنا الجمالية أياً كانت مقولاتنا الإنسانية الجمالية[2] بل لن نصيبَ شَّغَافَ الفهمِ المتعلّق بالفوضى الكونية هذهِ إلاّ بغيابها[3]، و حسب تقديرنا لبعضِ الشذرات النيتشوية و بعدَ أن أنْعامنا النظرَ فيهاَ باتئادٍ فإنهُ من الجائز أن يقولَ الباحثُ المتخصّص في فلسفة نيتشه في ذات الإطار

1- Friedrich Nietzsche: Le Gai Savoir, Trad Henri Albert, aphorisme 109: « Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que desnécessités: il n'y a là personne qui commande, personne qui obéit , personne qui enfreint.»

2- Friedrich Nietzsche: Le Gai Savoir , Trad Patrick Wotling :2« Quelles que soient nos humaines catégories esthétiques.»

3 - Friedrich Nietzsche: Le Gai Savoir,In œuvres philosophique complètes, Edition Gallimard,aphorisme109: «Chaos éternel, non du fait de l'absence d'une nécessité, mais du fait d'une absence d'ordre, d'enchaînement de forme, de beauté, de sagesse, bref de toute esthétique humaine.»

النظريّ أنّ الكونَ، بوصفهِ فوضىً سرمدية، ليس جبرياً على أساس مثولِ النظام وتسلسل الأشكالِ والجمالِ و الحكمةِ فيهِ و إنما هو كذلك لاعتزاله جميعِ ما نلصقه نحن البشر فيهِ عنوةً و غِرّةً وبعبارةٍ أكثر وضوحاً ليس الكونُ جبرياً استنادا إلى مثولِ حسّنا الجماليّ و مفعولاتهِ فيه بل هو على هذه المائية و على منوالِ هذه الهذيةِ نظراً لغيابِ هذا الحسّ بالتحديدِ بما هو مصدرُ هذه الخواص الأنثروبومورفيةِ التي دأبنا على إسقاطها عليهِ، لكن معَ ذلك فهذه الجبريّة النيتشوية ليست على شكولِ الجبّريات الدينيّة التي تجعل الله بمثابة قوة خارجيّة تحرّك الكونَ من علٍ و تفعلُ فيهِ ما تشاءُ، يقول نيتشه في هذا السياق:" إنّ الجبّريةَ لا توجدُ تحت شكلِ قوةٍ عالميةٍ تتدخلُ و تهيمن، أو تحت شكلِ مُحرّك أوليّ."[1]

على ضوء ما عرضناهُ من قريبٍ فلا مندوحة عن تفصّيل مفهوم الجبّرية النيتشويّة بمزيدٍ من التبيّنِ؛ وابتغاءَ ذلك نقول إبانةً و توضيحاً بأنّ الضرورة عند فيلسوفنا هي التحديدُ الباطني لكل كائنٍ يعُبّرَ عن قوتهِ في الزمكانِ، وليست إذن تحديداً برانياً يرغمُ الكائن أن يتلوَ تلواً مُعيّناً، ولا تنجمُ إذّاكَ كما كانَ يتصور اسبينوزا عن سلسلة العلّل وترابطها التعاقبيّ؛ والإنسانُ على إثر هذه الجبريّة الباطنية ليس مخيّراً بالمرة ولا مسئولاً تبعاً لذلك على وجودهِ على هذا النحوِ أو على ذاكَ ولا على وجودهِ في هذه الظروف أو تلكَ ذلكَ أنهُ مسرحٌ تفِدُ عليهِ كل فاعليّات الكون و هو جزءٌ لا يتجزأ من هذه الفاعليّات و ليس لهُ فيها أن يختار بمعزِلٍ عن الجبّريّات التي تقطنهُ، ذلك أنّ: "جبريّةَ كينونتهِ ليست مفصولةً عن جبريّة كل ما هو قد كانَ وما سيكون، فليس الإنسانُ نتيجةُ قصدٍ خاصٍ وإرادة ما وهدفٍ ما... ففي الواقع ينعدمُ الهدفُ...إنّنا مما لا عنهُ بدّ، إننا قطعةٌ من

1- Friedrich Nietzsche: La Volonté de Puissance: Trad Henri Albert, aphorisme 383: « La " nécessité " n'existe pas sous forme d'une force universelle qui intervient et domine, ou sous forme d'un moteur initial.»

القدر*[1]، إننا جزءٌ من الكل، إننا في الكلِ"[2] و على هذا الأساس فلا وجودَ في ملكوتِ الجبّر لسعي لبلوغِ مُثُلٍ إنسانية سواء كانت مُثُل السعادةِ أو مُثُل أخلاقيةٍ، لأنّ البشرية تفعل بموجب جِبلتها و ليس وفقَ هدفٍ يقودها من الخارج.

ولا غروَ أن يرفضَ نيتشه في أفقِ رفض التفسير العلّي الميكانيكي أيَّ دورٍ ل"التعاقبِ" في تفسير الأحداث طالما أنّ العلّية نفسها قائمةٌ على فكرةِ التعاقب بوصفها إرجاعُ حدثٍ تالٍ إلى حدثٍ سابق؛ فما كانَ على فيلسوف القوةِ بإزاء هذا الرفض إلا أن يأخذ بتفسيرٍ بَديلٍ يقوم على"التزامنية"حيثُ الفِعليّاتُ والمفعولاتُ القوويةُ تحدثُ تزامناً و تعاصراً دونَ تأخّرٍ و تأخيرٍ و حيثُ الخواصُ الاونطولوجية للكائن بما هي على سبيلِ المثالِ صراعٌ و صيرورةٌ تجري و تحضرُ آنياً دون إخلافٍ وتخلّفٍ؛ ونحن في هذا نذهبُ بخلافِ ما يحذو حذوهُ مونتبيلو حينما نرى أن العلاقة، بما هي انفعالٌ بالأغيار وتعالق فيما بينهم، هي ما يؤسسُ أسبقية التزامنية على التعاقبيّة [3] وبالتالي فإرادة القوة هي التي تجسّدُ تزامنية الحدوث بالنسبة للأحداث، أي أنّها هي التي تحمّلها على التفاعل والتواشج المكانيّ ولو لم يكن للزمانِ وجودُ[هذا يتعارضُ مع بعض مواقف نيتشه حيثُ نلفيهِ يقحم الزمان في كينونةِ الكائنات]، وعلى إثرِ ذلك فلا ينبغي أن تُفهمَ التحولات التي بحكمِ التعاقد العلميّ تُفهمَ في أفقِ الزمانية بوصفها تعاقباً إلا بفضلِ التدافع الإنيّ والآنيّ في سطوحِ المكانِ وتضاعيفهِ، وهذا الفهمُ الاصيل هو ما تدل عليهِ دّلالة اللزوم التي نستنبطها من هذه الشذرة: "إنهُ من المستحيل أن يكونَ هناكَ تعاقبٌ

1- Friedrich Nietzsche: Crépuscule des Idoles, Les Quatre Grandes Erreurs, apho 8. In OEuvres Philosophique Complètes, Tome VIII,Trad J-C Hémery 1974. Edition Gallimard.

2- Idem, Trad Henri Albert, Les Quatre Grandes Erreurs, aphorisme 8: « La fatalité de son être n'est pas à séparer de la fatalité de tout ce qui fut et de tout ce qui sera. L'homme n'est pas la conséquence d'une intention propre, d'une volonté, d'un but ; [...]dans la réalité le « but » manque... on est nécessaire, on est un morceau de destinée, on fait partie du tout, on est dans le tout.»

3- Pierre Montebello: Nietzsche: La volonté de puissance, p 60.

زمانيّ:... إنّ الأحداث المترابطة بحقّ فيما بينها يجب أن تحصلَ قطعاً في الوقت نفسهِ."[1]، و هكذا أمكنَ القول بأنَّ الصدفة ليست إلا تصادم الاندفاعات الغريزية الخلاّقة[2] على نحوٍ متزامنٍ؛ و كأَنّ نيتشه في هذه النقطة الرهيفة يسبّقُ الدراسات البنيوية التي أجالت نظرها ناحيةَ البنية التزامنية التي تحكمُ عناصرَ أي ظاهرة معقّدة من جهةِ التفاعل و ذلكَ على الضد من الدراسات التاريخية التي تصورُ بعنقها جهةَ التحولات التعاقبية لظاهرة ما.

إنَّ الصدفةَ التي تسودُ مسارَ القوى و حركاتها تجعلُ العالم يتجدّد باستمرار وتجعل تواليفهُ تتكثّر على نحوٍ يبعثُ فينا الدهشة دائماً، نظراً لكونِ الصيرورة الكونيةِ سَيْرورةً شاملةً من المواجهةِ والمصادمة لا تنفكُ عن تغيّيرِ القيمة المتبادلة والمشتركة للقوى في كل لحظة مُحْدثةً عالماً لحظيّاً فريداً مَقْرُونٍ بأبديةٍ مُباغتةٍ[3]؛ حتى إنَّ التركيبات في العود الأبديّ في سياق حديثنا عن الفوضى الكونيّة تكون بدورها مباغتة على حسب ما يشهدُ عليه هذا المقتطف:"إنَ العودَ يكشفُ عن الخاصية الفجائية و الطارئة على نحوٍ عجيب و خارق و غير المتوقع للتركيبات التي تتكونُ منها الأشياء[4]بل إنَّ العودَ لَيغدو أكثرَ خِفة بهكذا تصور كيما يضطلعَ به الإنسانُ حينما يتمُ التحرّر من فكرة الجَبر و الضرورة[5]بمفهومهما الميكانيكي والميتافيزيقي طبعاً؛ و بهذه الطريقة يؤسّس نيتشه لمعرفةٍ ترتمي و تتصالحُ مع عالمٍ غير آليّ و لا جوهريّ، لا هو على صورة الإنسانِ، و لا يسيرُ بمقتضى قانونٍ، و لا بموجبِ غايات[6]؛ وعليه فالصيرورة ينبغي أن لا تتصورَ على أنَّها إعادة ترتيب

1- Fragments Posthumes: IX, 24]37]:«Mais il est impossible qu'il y ait une succession temporelles: .... les événements qui sont vraiment reliés entre eux doivent avoir lieu absolument en même temps.»

2- Fragments Posthumes: IX, 24 [28].

3- Pierre Montebello: Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, p 60.

4- Fragments Posthumes: X 25]158]

5- Fragments Posthumes: x 2[6283]: «Pour supporter la pensé du retour[..]la mise au rencart du concept de la nécessité.»

6- Pierre Montebello: Nietzsche: La volonté de puissance, p 61 .

لعناصر ثابتة. فإذا كانت الجبّريّة التي تمتازُ بها إرادة القوة ليست إلا تزامنية القوى و تنسيقها و ليست تبعاً لذلك أبداً جبرية عِليّة فإنهُ يمكنُ تقريبها بالتالي وبضربة واحدةٍ معَ عرضية الصدفة و احتماليتها، و في حضنِ الصدفةِ وقلبها فقط يتمُ فهم القوة الفاعلة و النشيطة و يتم استيعاب الإبداع الخلاّق[1]. و بالتالي فبالرُّغم أنّ العالم يخضعُ للجبرية الباطنية لإرادة القوةِ بما أنّ المشاهدة الجوانية للعالم، كما يؤوّلُ مونتبيلو، تكشفُ لنا عن جبريّةٍ [ضرورةٍ] في كل نقاطِ العالم أي في كل تركيب قوىً، على النحوِ الذي تكونُ فيهِ هذه الجبريّة مائيةَ إرادة القوة و إنّيتها [2] إلا أنهُ مع ذلك فنيتشه لا يتأخرُ عن مصالحة الجبريّة مع الفوضى و من ثمتَ مع كليّة الكينونة و ضربات الصدفة ومع كل التركيبات و جميعِ رميات النردِ[3].

و نيتشه في سياقِ نظريتهِ عن الجبّريّة الباطنيّة في تعالقها معَ فجائية الصدفة يقدمُ لنا مفتاحاً وجودياً بواسطتهِ يمكن للإنسانِ القوي أن يعيشَ في تناغمٍ معَ عالمٍ بهذه المواصفاتِ دونَ أن يزيغَ بصرُ إرادتهِ صوبَ عالمٍ آخر هناكَ خلفَ الحياةِ الدنيا و ما هذا المفتاح سوىَ حب القدر amor fati؛ ذلك أنَّ حبَ القدر كما يفهمه أرنست بيرترام هو بمثابة إثبات توكيدي للجبريّة[للضرورة][4] بل إن حبَ القدر هي الصياغة التي تضعُ على مرآى أعينها عظمة الإنسان، يُفصحُ نيتشه عن ذلك قائلاً: "إنّ صيغتي عن عظمة الإنسان هي حب القدر. لا يجب أن يطلب المرء شيئاً آخر عداهُ أبداً لا في الماضي و لا في المستقبل. لا يجبُ فحسب تحمّل[الاضطلاع] ما هو ضروريّ، ناهيكَ أيضاً أن لا نحجبه- إنّ كل مثالية لَهي كذبةٌ حيالَ الضرورة - و إنما أن نحبه أيضاً... [يجب أن تقرأ هذه الشذرة هكذا: لا

1- Fragments Posthumes: IX, 24 [28].

2- Pierre Montebello: Nietzsche: La volonté de puissance, p 66: «La vue interne sur le monde nous dévoile une nécessité en chaque point du monde, c'est un dire en chaque combinaison de forces, et cette nécessité est la volonté de puissance.»

3- Idem, p 64.

4- Bertram, (E.): Nietzsche, Essai de Mythologie, Paris, Edition du Felin, 1990, p 357.

يجبُ تحمّل ما هو ضروري فحسب .... و إنّما أن نحبه أيضاً]"[1]؛ و بموجب ذلك فحب القدر بمنزلة إتيقا إثباتية ضد اعتزام المسيحية على اعتبار العالم بشعاً وشريراً، ذاك الاعتبارُ الذي أفضىَ إلى تصيّيرِ العالم نفسهِ بشعاً و شريراً [2]، و على هذا الأساس فحب القدر بما هو نقيضُ ما تذهب إليهِ المسيحية تجاهَ العالم عبارة عن احتفاءٍ توكيديٍّ متجرّد تماماً من أي ضغينةٍ إزاء أحداث الوجود؛ يقول نيتشه في هذا: "أريد أن أتعلّم دائماً أكثر اعتبارَ ما هو ضروريّ في الأشياء جميلاً: و هكذا أغدو من الذين يجعلون الأشياء جميلة"[3]، فلا مندوحةَ إذن من أن نُجَمّل الطبيعة التي نعيشَ فيها[4] و لا جرمَ و الحال هكذا من أن يسرّ خاطرنا لطبائعها و أن تنشرحَ نفوسنا لسيرورتها الظهورية و التطوريّة بدل أن نعملَ على تبشيعها تبشيعاً يفضي بنا على إثرِهِ إلى أن نشرع و كُلُنا بَراءٌ و بغضاءٌ في نفيها و تبخسيها. و هكذا فلا مصرفَ للمرء من الاختيار إما الاضطلاع بدور الواشي الأخلاقي الذي يعادي الحياةِ برُمتها و إما حب المصيرِ بما هو حب الحياةِ عينها كما تظهرُ في الواقعِ و كما هي

1- Friedrich Nietzsche: Ecce Homo, Pourquoi je suis si malin, « Ma formule pour la grandeur de l'homme, c'est amor fati. Il ne faut rien demander d'autre, ni dans le passé, ni dans l'avenir, pour toute éternité. Il faut non seulement supporter ce qui est nécessaire, et encore moins le cacher — tout idéalisme c'est le mensonge devant la nécessité — il faut aussi l'aimer... ».

2- Friedrich Nietzsche: Le Gai Savoir, aphorisme 130:« La résolution chrétienne de trouver le monde laid et mauvais a rendu le monde laid et mauvais. »

3- Idem, aphorisme 276:« Je veux apprendre toujours davantage à considérer comme beau ce qu'il y a de nécessaire dans les choses : -ainsi je serai de ceux qui rendent belles les choses. » [هذا يتناقضُ مع قولهِ في مواضع أخرى بنفي المقولات الجمالية في الوجود]

4- Idem, aphorisme: 301 « Tout ce qui a quelque valeur dans le monde actuel, ne l'a pas en soi, ne l'a pas de sa nature – la nature est toujours sans valeur – mais a reçu un jour de la valeur, tel un don, et nous autres nous en étions les donateurs. »

موجودةٌ قبلُ و كما ستكونُ عليهِ[1] ؛ و عليهِ فإنّ حب القدر مهما كان ومهما تجرعنا منهُ المآسي هو ذا بالنسبة لنيتشه أكبرُ توكيدٍ للحياة، فيجب بادئ ذي بدءٍ أن نريدَ الواقعَ ابتغاءَ تحديه فيما بعدُ [2]، و بالتالي فإنّ حبَ القدر يظهرُ على أنهُ موقفُ التوكيدِ غير المشروطِ للحياةِ حيالَ الأوجه المرعبة للوجودِ التي هي بمثابة تحدٍ حقيقيّ[3]، و مما لا ريب فيه هو كون هذا الموقف الديونيزوسي إزاءَ أحداثِ الحياةِ يناقضُ تماماً الموقف العدميّ الذي يُعَبِّرُ عنه ذلك الطراز من الإنسان الذي يتهربُ من قدرهِ و من الأحداثِ التي يشعرُ أنهُ لا قِبلَ لهُ بها؛ فلا يمكن لنا إيقافَ هذا الميل العدميّ الذي يفضي إلى اللامبالاة اليائسة إزاء الحياة كما يصرح أوندلمين B. Endelman إلا بواسطة حب القدر [حب الجبّر] بما هو قضاءٌ لا عنهُ متقدم و لا متأخرٌ، وكذلك بفضلِ حب الصدفة، و حب ما قد تم لعبهُ و ما يجب أن يُلعب [4]، لا غضاضة ههنا أن نأتيَ إلى ذكرِ تأويلِ ميشال هار لحب القدر الذي يرنو إليه نظرةً تجعلهُ:" عبارة عن تلطيف أسمى و تخفيف ومصالحة إلى حدّ الذوبان و إبطالٍ للتعارض بين الأنا و قدرهِ الخاص."[5] و بالتالي فهو وَلَهٌ بالذاتِ و موقفٌ ديونوزوسي حيال الحياة[6] يجعلُ المرءَ يستعيدُ ثقتهُ بنفسهِ بعدَما تم تصغير و تحطيمِ إرادتهِ بواسطة مثاليات ما انفكت تجعلهُ تابعاً لكيانٍ غريبٍ عنهُ و ما فتئت تقيّدُ قواهُ واقتدارَهُ بأصفادٍ خُلقيةٍ لا تعيدُه إلا إلى القهقرى والنكوصِ والانحطاطِ؛ ذلك أنّ

---

1 - Lev Šestov, T. Rageot-Chestov, Georges Bataille : L'Idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche : philosophie et prédication, Vrin, 1 janv. 1949 – 254, p 233.

2 Avrain, (B.): Nietzsche et la petite Thérèse, Paris, Alba Nova, 1988, p 26.

3- Goedert, (G.): Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes, Paris, Editions Beauchesne, 1977, p116.

4- B. Endelman: Nietzsche, un continent perdu, Paris, PUF, 1999, p143.

5- Michel Haar: Par-delà le nihilisme, nouveaux essais sur Nietzsche, Paris, PUF, Perspectives Critiques, 1998. p 49.Voir Kremer-Marietti. (A.):Nietzsche, L'Homme et ses Labyrinthes, Paris, L'Harmattan, 1999.p 154.

6- Jacques-Édouard Meyer: Le jugement esthétique comme connaissance de soi chez Nietzsche, Fribourg (Suisse), 1978 – 227 p 148.

حبَ القدر يشهدُ حسب بيير لونسLance (P.) على ثقةٍ عجيبةٍ بالنفسِ و على ثقة لا تتزعزع في قدرة المرء الخاصة على جعل كل شيء نافعاً [1] أو بالأحرى على جعل الاشياء ذا شأنٍ؛ ومعَ هذه الثقة يسترجعُ الإنسانُ إرادتهُ الباطنية بعدما تمَ حجبها من طرف المفاهيم الشاحبة للفلسفة و الدين، و لهذا السبب فحب القدر لا يعدو عن كونهِ ضرباً من الاعتراف بإرادة باطنية في الإنسان أقوى من إرادتهِ التأملية [2]؛

إضافة إلى جميعِ هذه التوضيحات التي بسطناها لمفهوم الصدفة لدى نيتشه فثمةَ محاولة من قِبَلِ فيلسوفنا لربط حب القدر في إطار العود السرمدي باللحظة المعيشَة التي تعتبر نقطةَ التقاءٍ بين الماضي و المستقبل؛ تلك النقطة التي تفيدُ بأنَّ أيَّ قرارٍ يُتخذ هنا و الآن سوفَ يكونُ و لا معدى من ذلك قدراً لا ينفكُ يتكرّر أبدَ الآبدين و من ثمتَ فبالإقدام على احتضان الوجود في تلاشي اللحظة يَكتبُ المرءُ قَدرَهُ الجبريّ و يحكمُ على إمكاناتهِ التي اصطفاهابين الممكنات في آناء اللحظات المتلاشية بالقدريّة المستعادة في كل الدورات السرمدية و على هذا المنوال يغتبطُ الإنسانُ بقدرهِ طالما أنّهُ على درايةٍ بأنّهُ من صنيعِ يديهِ من جهةٍ و من جهةٍ أخرى من بديعِ طبيعتهِ الجبليّة، و في هذا السياق تقول موللر بأنّ حبَ القدر بمثابة السرمدية المعيشة من جديد؛ تلك السرمديةِ المكثفة والمؤكدة والمصادق عليها في حضرةِ اللحظة[3].

إننا لا نوافقُ ما ذهبَ إليهِ جورجيو كولي، و على أدنى تقدير نحن نبدي حياله بعضَ التحفظ، حينما بَيّن أنّ نيتشه إذ يطري من شأن الضرورة فهو يجتهدُ لكي تشتملَ على اللعب لكن هذا فقط في مرحلة معيّنة من حياتهِ كما في كتابه"هكذا تحدّث زرادشت" لكنهُ في فترة 1884 فهو يعطي الصدارة للصدفة على نحوٍ

1- Lance, (P.), En compagnie de Nietzsche, Paris, Ere nouvelle, 1991, p 43.

2- Kremer-Marietti, (A.):Nietzsche, L'Homme et ses Labyrinthes, p 154.

3- Mueller, (F.-L.): L'Irrationalisme contemporain, Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre .Paris, Payot, 1970, p 49.

يتعارض معَ الجبريّة [الضرورة][1]، ذلك أنّ نيتشه، حسبَ ما يترجّح في خلَدنا، حينما يذكر الضرورة و هذا بغض النظر عن مراحل تفلسفهِ فهو يدسّ فيها مضامين لا تتناقض مع الصدفة، و ربما هناَ أجنحُ إلى أن فيلسوفنا آل حيناً أثبتَ غبطة الصدفة في عَرضيتهاَ الخالصة إلى وَصْلِ هذا الإجراء بالجبريّة المحضة التي تسودُ الواقع [2]، وبالتالي فالصدفةُ قد لا تتعارضُ معَ عالمٍ تحكمهُ جبريةٌ باطنية حيثُ الكل يتصادف في كثيرٍ من المواقعِ والمواضعِ تبعاُ لصدفةٍ شاملة في خضم علاقةٍ تعالقيّة باطنيةٍ للفوضى الكثروية المُكوّنة من حشودِ القوى، وهكذا تتناقضُ الصدفة فحسب معَ المفهوم المثالي و المفهومِ الميكانيكي للجبريّة من حيث هي إرغامٌ خارجيٌ بحت؛ لكنناَ نلاحظُ تساهلاً من قبلِ نيتشه و من لدن شراحهِ كذلك حينما لم يتبيّنوا كون الجبرية الباطنية التي قال بها لا تتملّص من فكرة الإرغام الخارجي ذاتهِ، ذلك أنّ نيتشه نفسهُ قد أبانَ لنا في شذرات كثيرة أنَّ القوى المُسَيْطِرة تفرضُ نفسها تأويلها توجيها على القوى المسيطر عليها و هذا بحدّ ذاتهِ إقرارٌ ضمنيّ بوجود إرغامٍ بين القوى ذلك أن العلاقة الباطنية نفسها القائمة بين مُتنوّع القوىَ تستلزم الاختلاف بينها و هذا بدوره يقتضي اقتضاءً وجودياً على حسٍّ بالمسافةِ ينُّمُ على خارجانيّة بين القوىَ ذاتها تُشْعِر كل قوةٍ مهيمنٍ عليها بل حتى المهيمنةِ بأن ثمةً تطاولاتٌ شتىَ من قبلِ قوىَ أخرىَ و هي بمقتضى ذلك إما أن تقاومها وهذا هو مدلولُ الارتكاسية و إما أن تنتصرَ عليها و ههنا مفهوم الفاعليّة .

لكن إنَّ هذا الموقف التبجيليّ و الترحيبيّ بالفوضى لم يصدرْ من نيتشه على عواهنهِ و لذلك ينبغي أنْ نَترصدَ دِلالاتهِ كما هي في مَظَاَنِّها لكي نرى مدىَ اتصالها وانفصالها؛ تلاحمها و تنافرها، ثم العمل على التوفيقِ بين هذه المنطوقات الذرية على النحوِ الذي ينجابُ لنا المنظور المتبنى لدى فيلسوفنا في هذا المفهوم أو ذاك وعلى المنوالِ الذي يسمحُ لنا بالنفاذِ إلى المقاصد العامة الذي تحكمُ و توجهِ

1-Giorgio Colli: Ecrits sur Nietzsche, Editions de L'Eclat 1996, p 116.

2- Colloque de Royaumont: Nietzsche, Les Editions Minuit, p 32.

مضامين و حركية كل مفهومٍ على حدة. و توخياً لهذا المنهج المتبّع من قِبَلِنا و تبعاً لهُ، و الذي أراهُ معدوماً أو على الأقل خافتاً و باهتاً لدى معظم الشراح الذين اطلعتُ على شروحهم، لا معدى من أن أبيّن المواطن النقيضة في النصوص النيتشوية التي اتخذت فيها"الصدفة" مكانةً منبوذةً؛ فقد وردَ في كتابه"هو ذا الإنسان" أنه لا مندوحة لكي تتولّد إنسانية جديدة ذات سؤددٍ عالي عن الاضطلاعِ بإرادة مُزمعةً على المراقي الأعظم شأناً تمضي إلى ما تريدهُ دونَ أن تثبطّها عُقلةٌ و دونَ أن تلهيها أو تستبدُ بها أيادي الصدفة، يقول نيتشه في هذا الصدّد:" إنَّ مهمتي التي هي إعدادُ الإنسانية لِلَحظةِ فَيْءٍ أسمى إلى نفسِهاَ بما هي *لحظةَ* الظهيرةِ العظمى حيثُ يمكنها أن تَرنُوَ إلى الوراء وأن ترنوَ إلى البعيدِ و حيثُ بإمكانها أن تتجرد [تنفلت] من هيمنةِ الصدفة و القساوسة [...]."[1]و أن ترجّ نِيرَهما"[2] ؛ فلا ينبغينّ على من كانَ إلى الأنموذجِ القوي مُنتسباً أن ينيخَ تحت وطأة الصدفةِ و لا أن يستجيبَ لهاَ طوعاً و وَجَلاً و إنّما عليهِ أن يستغلّها لصالحهِ و أن يوظفَ رياحها وفق سلطانِ إرادتهِ؛ و عليهِ فالقوي حقاً هو ذاكَ الأحوذيّ الذي يُذلّل نزقَ الصدفةِ متخطياً صِعابَ خَبطها العشوائيّ، و هذا بخلافِ الأنموذج الارتكاسي الضعيفِ الذي هو أمام بطشةِ الصدفةِ مخضود الشوكةِ مُنكسرِ العزيمةِ و مقصوص جناح الإرادةِ، و هذا ما تدلُ عليهِ هذه الشذرة:" إنَّ مِن مواصفات نماذج الانحطاط هي غياب القوة اللازمة لمقاومة الاستثارات البرانيةِ على نحوٍ يجعلُ المرءَ محدّداً من قِبَلِ الصُدفِ [ترجمة بقليل من التصرف]."[3]، لهذه المسوّغات يتحدث نيتشه عن حربهِ ضد صدفةِ المَحتد و الثقافة و المجتمعِ ابتغاء

1- Nietzsche: Ecce homo, Trad. Henri Albert, aurore aphorisme 2 , in œuvres philosophique complètes tom 2.

2- Idem, Trad Traduction d'Alexandre Vialatte, Gallimard, 1942, aurore aphorisme 2: « Pour secouer le joug du hasard et des prêtres.»

3- Fragments Posthumes: XIV 17 [6] : « Sur l'histoire du nihilisme.Types les plus généraux de la décadence: 2): On perd la force de résister aux sollicitations, - On devient déterminé par les Hasards.»

تجنب ويلاتها أو بقصدِ تكييفها تكييفاً نافعاً [1] و فيلسوف القوةِ في هذا السياقِ يعربُ عن مخاطر الصدفةِ التي تطولُ حتى البشر المتفوقين إنْ لم يعملوا على تطوّيعها قائلاً في ذلك:" إنَّ الصدفةَ، بما هي غياب المعنى داخل الاقتصاد البشري، تظهرُ على نحوٍ أكثر كراهةً في الخرائب التي تمارسها على البشر المتفوقين الذين يعسرُ فيهم تقييم الشروط الحيويّةِ الثاقبة و المتعدّدة. [2]، وليس هناكَ من سبيلٍ لوضعِ حدٍّ لسيادة الصدفة في المجتمع و ثقافتهِ إلا بوساطة لَحْمِ الإنسان بإرادتهِ من جهةٍ و بتنفيذ مشاريعِ تأديبيّة و تربويّة لا تتركُ إرادة الإنسانِ سُدىً من غيرِ هديِ تخطيطٍ حضاريٍّ يدبّر الصدفة أيما تدبير؛ هو ذا ما تشتمل عليهِ معاني هذا المقطع النيتشوي الذي يقول فيه:" كي نعلمَ الإنسانَ بأنَّ مستقبلَ الإنسانِ إرادتَهُ، وبأنَ مُسْتَقبلهُ متوقّفٌ على سبيل التبعية على الإرادة الإنسانية، وكي نعدَّ مشاريعاً عظيمة مليئة بالأخطارِ وبالمحاولات العامة[عالمية أو شاملة] من الانضباط والتربية، بهدف وضع نهاية لسيطرة العبث[اللامعقول، اللامعنى] المهوّلة هذه وللصدفةِ التي سميناها لحد الآن"تاريخاً". [3] و ليس هذا فحسب بل إنّ الزواجَ نفسَهُ بالنسبة لنيتشه لا يجوز أن يتركَ لعبث الصدفةِ و لقرار القلوب المُحبةِ و إنما عجلة التقدم الإنساني منوطةٌ أيضاً بتنظيمِه وفق مُخطّطٍ أمثلٍ يبتغي توليد رجالٍ أفذاذٍ و هذا ما يبيّنه نيتشه بقولهِ:" إنّ صدفة الأنكحةِ *[4] تجعلُ كل داعٍ[باعث] ينطوي على رقيّ إنسانيّ عظيمٍ**[5] أمراً مستحيلاً ."[1]

---

1 - Fragments Posthumes: XIV 24 [6].

2- Friedrich Nietzsche: Par delà le bien et le mal, Trad Henri Albert, aphorisme 62: « Le hasard, la loi du non-sens dans l'économie humaine, apparaît le plus odieusement dans les ravages qu'il exerce sur les hommes supérieurs, dont les conditions vitales subtiles et multiples sont difficiles à évaluer.»

في ترجمة فوتلينغ : " très difficile à calculer التي يعسرُ حسابها "

3 - Friedrich Nietzsche: Par delà le bien et le mal, Trad P Wotling, aphorisme 203.

* 4 ["صدفةَ الزواج "من غيرِ جمعٍ لهُ]

** 5 [في ترجمة غالمير: إنّ صدفة الأنكحةِ تجعلُ كل تنظيمٍ معقول ذا رقيّ إنسانيّ عظيمٍ أمراً مستحيلاً .] ينظر إلى:

على ضوءِ ما ذكرناهُ آنفاً فإنّ نتيشه وفق تواشج هذه الشذرات كلها لا يجحدُ الصدفة و لا يبخسها حقها و إنّما يدعوا إلى الاحتفاءِ بها بما يسمحُ بتطوّيعها وتذلّيلها على الوجهِ الأليقِ؛ و بيانُ ذلك هو هذا المقتطف الذي يفصح فيه نيتشه قائلاً:" أيُّ بشرٍ سيظهرونَ إذن على أنّهم الأقوى؟ إنّهم الأكثر اتزاناً، الذين هم في غنىً عن أركان الإيمان المتطرفة، الذين لا يعترفون فحسب بجرعةٍ جيدة من الصدفة و العبث بل يَعزّونَهُما]...[."[2] أضف إلى ذلك أنَّ الصدفةَ تدخل على نحو مباشر و بتلقائية في تثمين و تقدير القوى لها و بالتالي فهي لا تنفكُ عن تحولها إلى موضوعٍ تقديرٍ من طرف القوى فَيُحكمُ عليها إما بأنّها مناسبة أو لا و هذا ما تفسرهُ دعوةُ نيتشه إلى الأخذ بزمامها[3]. و لا مريةَ أنّ هذا الموقف الإثباتي للصدفةِ لا يشاكلُ بتاتاً الموقف النافي في الفلسفة واللاهوت الذي يعتبرُ الصدفةَ خطراً محدقاً يرهبُ الإنسانَ طالما أنّها من جهةٍ تباغتهُ من حيث لا يدري و من جهةٍ أخرى تشعرهُ بالعجزِ عن التنبؤِ بها والتصرفِ إزاءها، مثلما يعتبرها هذا أيضاً متنافيةً مع فكرة الكونِ المخطوطِ و المنسوجِ بإرادة إلهية حيث كل شيءٍ يجري فيهِ بمقدارٍ معلومٍ و حيثُ الكل فيهِ قد خُلقَ بِقَدْرٍ مقدور؛ ولا غروَ بموجب ذلك أن نلفي الإنسان الذي ينتسبُ إلى هذا الموقف الارتكاسي إما ينفيها أو يتهربُ منها على ما يشهدُ عليهِ هذا المقطع:"... يشرع المرءُ في الهروبِ أمامَ الصيرورةِ أو على نحوٍ

Friedrich Nietzsche: Aurore, O.C., Tome IV, Aurore et Fragments Posthumes 1879-1881, Paris, 1970. P 126 : « Le hasard des mariages rend impossible toute organisation raisonnable d'une grande progression de l'humanité.»

1-Friedrich Nietzsche: Aurore ,aphorisme150:« Lehasard des mariages rend impossible toute raison d'une grande progressionl'humanité.»

2- Fragments Posthumes: XII, 5 [71]15: « Quels hommes se révéleront alors comme les plus forts ؟ Les plus mesurés, ceux qui n'ont pas besoin d'articles de foi extrêmes, ceux qui non seulement admettent unebonne dose de hasard et d'absurdité mais la chérissent.»

3- André Stanguennec: Le questionnement moral de Nietzsche. p 107.

أكثرَ واقعية[أكثر عملية] أمام الصدفةِ و اللايقين و المباغت"[1]؛ و في غضونِ هذا الموقف الارتكاسي جرى اعتبار الصدفةَ واللايقين و المفاجئ من لدن البنية الجوانية للنفسِ كما هي لدى الإنسان البُدائيّ على أنها الشرّ و قد تمَ محاولة محاربتها تبعاً لصورٍ شتى من بينها تصورهاَ عقلاً أو قوةً أو شخصاً و بالتالي محاولة التحرك قبلها عن طريق التوقع، إضافة إلى هذا الحل برزَت حيلة أخرى تكمنُ في اعتبار الميزة الشريرة لهاتهِ الأشياء على أنها ظاهرٌ ليس إلا؛ و عقبَ ذلك تم تأويل عواقب الصدفة و اللايقين و المفاجئ على أنّها تعجّ بآياتٍ و آماراتٍ - بما هو ضربٌ من التأويل اللاهوتي الذي يفهمُ الشرَ من قبيلِ الزلزال على أنهُ إشارة إلهية للإنابة إليهِ- و بأنها من قصدِ قاصدٍ؛ علاوةً على هذه الرطانة الذهنيةِ، ثمةَ سبيلاً آخر على سجيةِ هذا التأويل اللاهوتيّ لمجابهته الصدفة وذلك عبرَ تبريرها بواسطةِ جعلها"عقاباً" لِجُرْمٍ قد اجترحَ و ما على الإنسانِ إلا التكفيرِ عنهُ بالرضوخِ إلى سلطةٍ ربانيةٍ عليا لا تفعل على وجهِ الحقيقةِ سوى تكبيلِ خُطاهُ وإرغام أنفِه في هذه الخاصيات الثلاثة، بما هي الصدفة و اللايقين و المباغت، استسلاماً و بالتالي فإنّ هاته التأويلات الزائفة للصدفة والمباغت واللايقين تعملُ على خضوعِ الإنسانِ لها عوضَ مجابهتها على نحوٍ إيجابيّ.[2]

لَشَدَّ ما كان نيتشه يسعى المُضيَ إلى خطوةٍ ثوريةٍ انقلابيةٍ أرقى من هذه النظرة المسيحيةِ الشزراء للعالم من حيثُ هو صدفةٌ و لايقين و مباغتة، و ما هذه الخطوة النوعية، بما هي نظرةٌ منشرحةٌ و بهيجة إلى العالم وخواصهِ التي تكلمنا عنها طيلة أطروحتنا هذه، سوى الاستغناء عن تبرير الشرّ و تسويغهِ بحيث يغدو الإنسان على إثرِ ذلك متلذّذاً بالشرّ خالصاً و فجاً بل لَيكونُ الشرّ أحلى في هكذا

1- Fragments Posthumes: XIII23 [3] 1:« ... On prend la fuite devant le devenir, ou plus concrètementdevant le hasard, l'incertain et le soudain: Voir Fragments Posthumes: 1887, 10 [21]-[23]- Voir Fragments Posthumes :XII 2 [33]: « Nous craignons les mains enfantines, promptes à briser? Nous évitons les voies du hasard et nous nous sauvons.»

2- Friedrich Nietzsche: La Volonté de Puissance: Trad Henri Albert, aphorisme461.

مقامُ إذا ما كان في خِلوٍ من الهدفِ، و في سياقِ هذه النظر "فالإنسانِ الذي كان فيما مضى في حاجةٍ إلى الله يغدو الآن جذلاناً و مفتتناً بالفوضى الكونية التي لا ربَ لهاَ و مولعاً بعالم الصدفةِ حيث يكونُ فيهما المرعبُ و الغامضُ و الفاتنُ من صميمِ الجوهرِ نفسهِ."[1] إنّ هذا جميعه هو ما يسميهِ نيتشه تشاؤم القوةِ التي ستئيضُ هي بدورهاَ إلى علم إلهيات [علم العدالة الإلهية] أي إلى توكيدٍ مُطْلَقٍ للحياةِ [2]، و هكذا يتمُ استدعاء جميع الحجج التي استخدمت فيما سبق ضد الحياة الدنيا لكي تتحولُ على إثرِ ذلك إلى حجج لها لا عليهاَ و من ثمتَ يتمُ جعل جميع ما تمَ اعتبارهُ شراً فيما مضى أمراً ميموناً ومرغوباً و بهذا التصور للعالم يتمُ بلوغ أرقى مَثَلٍ أعلى تمَ الوصول إليهِ.

1- Idem, 461:« Si jadis il a eu besoin d'un Dieu il est maintenant ravi d'un désordre universel sans Dieu, d'un monde du hasard, où ce qui est terrible, ambigu et séducteur fait partie de l'essence même... »

2- Idem, aphorisme 461: «Ce pessimisme de la force finit, lui aussi, par une théodicée, c'est-à-dire par une absolue affirmation de la vie.»

يوتوبيا الفن

في استاطيقا ادورنو

أ.م.د. زيد عباس كريم الكبيسي

مقدمـــــة

من منا لم يفكر على الأقل لمرة واحدة في حياته، في أنه كم سيكون من الرائع إذا لم يكن هناك أي مرض، او أي جريمة، او أي فقر، من منا لم يامل على الاقل في بعض من التحسن في حالة الإنسان. فالجميع يحلم بعالم أفضل، وعلى الرغم من انه لا يوجد اثنان يتفقان في نفس الرؤية و الحلم بالعالم الافضل، الا ان من الإنصاف القول أن الإنسانية لديها حلم مشترك. فنحن جميعا من عرق واحد، ونحن جميعا نشترك في تجربة الحياة في القائمة على شكل من أشكال الحياة متطابقة في جوهرها العضوي الكاربوني. لذا فعلينا جميعا العمل من أجل البقاء المستمر أثناء وجودنا ضمن هذا الجوهر، وان نامل بحياة سعيدة وامنة لانفسنا ولاحبائنا.

لذلك، فالجميع لديه رغبة مشتركة للحصول على أفضل حياة يمكن بلوغها. ((يوتوبيا)) هي الكلمة المستخدمة للدلالة على أفضل حياة يمكن بلوغها. ولأن كل شخص لديه رؤية فريدة خاصة به من الـ (يوتوبيا)، فاننا نصل الى وصف مقبول نصف به اليوتوبيا بانها قدرة كل شخص على أن يكون رؤيته الخاصة من الجنة او السعادة تسعى الإنسانية للحصول عليها. لذا لا نجد في تاريخ الفكر مفهوما واحدا محدداً بعينه لليوتوبيا، بل نجد يوتوبيات متعددة بتعدد نماذجها الفكرية.

في حين نجد ان كثير من الفلاسفة المعاصرين صرحوا بنهاية اليوتوبيا وذلك بنهاية (السرديات الكبرى) التي تنتمي اليها تلك اليوتوبيا في العصر الحديث، ويقف في مقدمة هؤلاء (جان فرانسوا ليوتار 1924-1998) حين نشر كتابه الشهير (الوضع مابعد الحداثي – تقرير حول المعرفة) عام 1979، والذي تناول فيه موضوع العلم بوصفه شكلا اوليا للمعرفة يعتمد على ما اسماه (السرديات الكبرى grand narratives)، وهي اشارة منه الى تلك الفلسفات التي تدعي انها تتمثل الحقائق بما تحتويه من رؤى ونظريات تفسيرية شاملة لكل الظواهر الطبيعية والانسانية.

فيرى ((انها لا تمثل الحقيقة المطلقة))[1]، لذلك يذهب (ليوتار) لما اسماه (السرديات الصغرى mini narratives)، والتي ((تمثل القابلية على تفسير الاحداث بصفة وقتية، عرضية، ظرفية وموضوعية، فهي لا تدعي العالمية والحقيقة المطلقة او العقل التام والاستقرار، وذلك لاستحالة تحقيق الانسجام بين ما يعتقده كل فرد، وبين ما هو موجود))[2]. وحين يصرح ليوتار بـ (نهاية المشاريع الفلسفية الكبرى)، فهو يقصد هنا المشاريع الثورية بالمعنى الماركسي لهذه العبارة، أي بالمعنى الذي يقترن فيه مفهوم الايديولوجا مع مفهوم اليوتوبيا، وهو المعنى الذي يشير به الى تغيير جذري للعالم، وبداية عصر جديد ، عصر تموت فيه الايديولوجيا كما تموت فيه اليوتوبيا .

وقد التقى هذا الطرح الجديد مع عدة مشاريع فلسفية معاصرة نجدها في اعمال كل من (رولان بارت Rolan berthe) و (جاك دريدا Jaque dredat) و(جاك لاكان Jaque Lacan) وغيرهم، ممن قبلوا واقعا جديدا وافكارا مغايرة لما كان سائدا من قبل، فقد اعتمدت تلك الافكار على ماهو موجود في الدراسة التجريبية للظواهر ولا تعتمد على الميتافيزيقا، وقد تدعم هذا التصور الما بعد

1- Jean Francois Lyotard , The postmodern condition :a rapport on knowledge , Manchester university prees, , Manchester, 1984, p:79.

2- Ipid, p:81.

حداثي لموت اليوتوبيا باراء عدة فلاسفة معاصرين امثال (ميشيال فوكو Michel Focault) و (جيل دولوزJeal Doloz) والذين تتلخص اطروحاتهم في الرفض التام لشعار التنوير واعتباره وهما ليس الا [1]. ولعل هذا التطابق بين هذه المشاريع الما بعد حداثية والما بعد بنويوية جاء لكونها مشاريع اهتمت بالجزء على حساب الكل بعد تفكيكه، واهتمت بالفرد على اساس انه موضوع وليس ذات. فبعد سقوط جدار برلين وانتهاء الصراع الاشتراكي تبلور مفهوم (موت اليوتوبيا) بانتهاء العصر الذي يمثلها وذلك بعد ان بينت تلك الفلسفات فشل عصر الحداثة في فهم الواقع عن طريق الاعتماد على العلم والعقل بصفة مطلقة، فلم تقدم الحداثة بحسب تلك الفلسفات سوى الشعارات الوهمية قوامها العقل والعقلانية[2].

وفي المقابل نجد ان النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت إذ تتفق مع الطرح ما بعد الحداثي في الموقف من العقل والعقلانية، فانها تحيل مصطلح اليوتوبيا - الى معناً يختلف تماما عن المعنى التقليدي المرتبط باستحالة التحقيق - الى معنى اخر يشير الى امكانية اليوتوبيا من التحقق. وذلك بالتأسيس لمعنى جديد لليوتوبيا يتقاطع مع معنى الايديولوجيا الذي ظل مقترنا به دائما. فقد نبه (هربرت ماركوز) الى معنى استحالة اليوتوبيا من التحقيق في الواقع يرجع الى سببين: يتعلق الاول منها بعدم توفر الشروط الذاتية والموضوعية الضرورية لتحقيق التحول التاريخي في مجتمع ما. اما السبب الثاني فيتعلق بمعارضة مشروع ما للقوانين الفيزيائية والبايولوجية، فمثلا فكرة الرجوع الى فترة شباب ابدي لدى المسنين يعد امرا مستحيلا. ففي راي ماركوز ان الاستحالة بسبب مخالفة القوانين العلمية هي ما يمكن اعتباره يوتوبيا بالمعنى التقليدي أي ما يستحيل تحقيقه، اما غياب الشروط الذاتية والموضوعية اللازمة لحدوث تحول تاريخي في المجتمع فهي

---

1 - صادق الموسوي ، اشكالية الحداثة في عصر ما بعد الحداثة

http://www.nasiriyeh.net/adab/saladeed21sept05.htm 18/04/2006

2 - محمد سبيلا ، الحداثة وما بعد الحداثة ، دار طوبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط1، 2000م ، ص64.

استحالة مؤقتة وظرفية وليست ابدية، وبالتالي تقع في حدود الامكان[1]. ((ان دينامية القدرة الانتاجية – العلمية والتكنلوجية – في هذه المجتمعات تحرر فكرة اليوتوبيا من سماتها الخيالية التي طالما اعتدنا ان نصف شيئا بانه يوتوبي، فلم نعد نعني انه يقع في (الإمكان) ولا يمكن ان يكون له مكان، بل اصبحنا نعني به انه ذلك الذي تحول دون ظهوره السلطة السائدة في المجتمعات القائمة))[2].

لذلك يذهب (ماكس هوركهايمر) الى ((انه من الممكن اثبات تحقيق اليوتوبيا في الوضع التاريخي الحالي الذي تمر به المجتمعات الحالية حيث يتمكن الانسان من تحقيق ما كان يعتقد انه مستحيل، بفضل تطور قوى الانتاجية))[3].

وقد استطاع (يورغن هابرماس) ان يؤسس لخصوصية العلوم النقدية الاجتماعية وذلك بتحويلها من التقسيم الثنائي (علوم ذرائعية واخرى عملية) الى تقسيم ثلاثي (علوم ذرائعية واخرى تأويلية وثالثة نقدية اجتماعية)[4]. وذلك من اجل تحديد موقع التحليل النفسي ونقد الايديولوجيا بوصفهما علوما نقدية اجتماعية. فقد كتب في القول الفلسفي للحداثة قائلاً: ((إنّ اليوتوبيا ظلّت حيّة في الخطّ الجمالي رغم نهايتها في الخط السياسي والاتيقي، فجماعة الاتيقا يتدبرون الشأن العمومي، وجماعة الاستطيقا يراهنون على الإبداع وعلى خلق خطوط مقاومة وإفلات وتحرر من أشكال العولمة والهيمنة وتحويل كل شيء إلى بضاعة))[5].

---

1 - حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركوز ، دار التنوير ، بيروت ، ط1، 1993، ص144.

2 - هربرت ماركوز ، نحو التحرر (فيما وراء الانسان ذي البعد الواحد)، ترجمة ادورد الخراط ، دار الاداب ، بيروت ، ط1، 1972،ص10.

3 - ماكس هوركهايمر ، النظرية التقليدية والنظرية النقدية ، ترجمة مصطفى الناوي ، عيون للمقالات والنشر ، ط1، 1990، ص65.

4 - بول ريكور ، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا ، ترجمة فلاح رحيم ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ط1، 2000، ص319.

5 - يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية ، ط1، 1995، 218.

وفي الحقيقة ان توقيع نهاية اليوتوبيا في معنى الحلم بتغيير جذري للعالم قد أنجزه (ثيودور أدورنو) بإعلانه عن فشل كل أشكال المصالحات والجدليات الموجبة والأنساق السعيدة. اذن يتعلق الامر هنا بيوتيوبيا محايثة للأثر الفني، فمنذ ادورنو لم يعد الفن مطالبا بتبليغ رسالة أو فكرة أو برنامج ولا مدافعا عن أيّة إيديولوجيا، بل مؤسساً لمعناً جدياً في اليوتوبيا، فإنّ اليوتوبيا في الفنّ لا تكمن في رسالة خارج عن الآثار الفنية، بل هي محايثة للفنّ نفسه، أي أنّ كل أثر فني إنّما هو وعد بالسّعادة بطريقة ما [1].

من هنا فان هذا البحث سيكون مسترشدا بسؤال اساسي واحد: هل الفن هو في سبيل التنوير ام هو شيء مجرد ترفيه؟ وما نراه وما نحاول اثباته هو، ان أدورنو لم يحاول إن يقدم موقفاً مذهبيا حول مشكلات الفن، والحكم الجمالي ؛ وإنما حاول أن يستشرف آخر ممكنات تجاوز الواقع، أثناء تحليله للظاهرة الفنية. لكن ذلك يحيلنا الى اسئلة اخرى، فهل تلك اليوتوبيا في الفن هي شيء اخر غير ما تخلقه فينا الظاهرة الفنية من رغبات واحاسيس؟ وقبل ذلك هل تمكنت استاطيقا ادورنو حقيقة من خلق وضعيات تأويليّة تسمح بالدّفاع عن فكرة اليوتوبيا في الفن ضدّ حدث نهاية اليوتوبيا؟

يوتوبيا ادورنو – نموذج مانهايم :

لعل من اهم النقاط التي تركزت عليها فلسفة ادورنو فكرته القائلة بان تاريخ العقلانية قد انتكس الى البربرية ، وان اللاعقلانية نفسها تتعلق بالعقلانية. فقد

1 - ام الزين بن شيخة، الفن واليوتوبيا / هل ثمة مستقبل في انتظارنا، على الرابط :
http://www.alawan.org/article11529.html

كتب في كتابه (Minima Moralia)* قائلا : ((ان مفهومنا عن الحياة تحول الى إيديولوجيا تخفي حقيقة انه لم تعد هنالك حياة))[1]. فينظر الى الحياة وقد سيطرت عليها غطرسة عقل الحداثة والتنوير الذي تحكمه العقلانية الاداتية بصورة شاملة المؤسسات الاقتصادية والسياسية والادارية والثقافية، فأصبحت الحياة مأسورة للتشيؤ، وانعكس هذا سلبا على الانسان واصبح الة ليس الا في مجتمع يسوده القمع وسيطرة عقل الحداثة الاداتي [2]. وبحسب ادورنو فان ما توعد به الحداثة او التنوير هو تحرير الانسان من الخوف، وتأسيس سيادته من خلال التحرر من السحر في العالم، وكذلك من خلال التخلص من الاساطير ، ((فهكذا نحن مغترون بالتنوير، وذلك من خلال انتصار المعرفة على اهواءنا ونزواتنا التي كانت من المفروض ان تتحقق))[3]. و بالنسبة لأدورنو فان هذا الوعد ما هو الا نزوة اخرى، وذكية ايضا. هذا الوعد يخفي خلفه واجهة العقلانية (المعرفة المتنورة) التي في حقيقتها تناقض واجهته التي تقول ((ان لا يكون هناك اي غموض في المعرفة، والتي تعني كذلك ان لا امنيات في حل ذلك الغموض. عمى المجتمع وبطانية قبول وعد التنوير شوه كلية الادراك. التنويرية توعد بالـ (حياة الجيدة) بينما في الحقيقة هي مثل القناع تحجب امكانيات الحياة)) [4].

ويبدو ادورنو هنا متشائما جدا نظرا لنقده القاسي للعقلانية الذي اعتمد فيه على منطق سلبي تجسد في تفسير متشائم لحركة المجتمع.

---

* **Minima Moralia** عنوان كتاب لادورنو استخدم فيه كلمة (**moralia**) وهي كلمة لاتينية تعني (المعنوية) او الافتراضية وبذا يكون عنوان الكتاب (الدنيا المعنوية ، تاملات في الحياة المحطمة) وهو كتاب يجمل كل اراء ادورنو في اليوتوبيا ... الباحث.

1- Theodor Adorno, Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life, trans. by E. F. N Jephcott (London: Verso, 2005), p: 15

2 - Theodor Adorno, Negative Dialectics, translated by Dennis Redmon, Oxford University Press,2001, p:391 .

3 - Theodor Adorno and Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, trans. by John Cumming (London: Verso, 1997),p: 3.

4 - Ibid.p:3,

كل تلك المواضيع شكلت بعض العناصر الرئيسية لأفكاره ، وبدون التعمق الفكري بهذه العناصر الرئيسية سيكون من المستحيل الوصول لمستوى عالي في تخمين فلسفته بصورة عامة، وموضوع بحثنا هذا على وجه الخصوص. فمن خلال (يوتوبيا الفن) لأدورنو يمكن تصوير الفن كأداة لخلق بعدا من ابعاد الحرية المتخيلة. إذ يقدم العمل فني نفسه في الوقت الحاضر كمعارض وبالتالي يفتح الحاضر على المستقبل، فالمستقبل هو مملكة من الامل.

وهنا ينبغي الاشارة الى ان الفن بحسب ادورنو لا يضمن بان المستقبل سيكون افضل من الحاضر. ولكن افضل شئ يمكن للفن ان يقدمه هو المساعدة في الحرب ضد مجموع الجوامد و مثيرات الحنين غير ذات المحتوى. هذا هو كل ما يستطيع الفن ان يقدمه، حتى وان يكون الفن للتجارة. وفي هذا المعنى من الفن يشير به ادورنو الى المفهوم الكلي من يوتوبيا الفن، وهو المفهوم المرتبط بلحظة الامل الزمانية المحددة بـ (المستقبل)، وقد يتفق هذا المعنى من يوتوبيا الفن مع مفهوم اليوتوبيا في العلم، من حيث ان العلماء ((لديهم شيء مشترك واحد على الاقل: الامل لعالم افضل))[1]. لكن بالنسبة لادرنو الامل هو دائما سيكون شيء سلبي، لان الآمال سوف لن تسمح لنفسها ان تبرر المفاهيم الساذجة كالانسانية و التكنولوجية وغيرها. ربما ان مثل هذه الفكرة عن الامل الاجتماعي تكون قريبة من التي سماها نيكولاس سميث ((الامل غير المقارن))[2]. لذلك فان مفهومنا عن يوتوبيا ادورنو سيكون قاصرا نسبيا لألتقاط ماهية الامل، اذا لم نعمد قبل ذلك الى التقاط ماهية ونموذج اليوتوبيا الذي احتذاه ادورنو.

فمن المهم ان نعلم ان ادورنو لا يضع اليوتوبيا في الضد مع العلم شانه في ذلك شان ماركس الذي لم يجعل الايديولوجيا على الضد من العلم، ولكنه يتبنى موقف (كارل مانهايم) في جعل اليوتوبيا والايديولوجيا من المصطلحات المتضادة. ولعل مقاربتنا ليوتوبيا ادورنو مع نموذج مانهايم تاتي من تقديم مانهايم لمعايير

1 -Nicholas H. Smith, "Hope and Critical Theory," in Critical Horizons ,2005,P:45

2- Ibid.,P:61.

شكلية لليوتوبيا في كتابه (الايديولوجيا واليوتوبيا / مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة)، وهي معايير يقدم من خلالها وصفا ليوتوبيات ملموسة [1]. فيرى مانهايم في الفصل الرابع من كتابه ((ان اليوتوبيا حالة ذهنية تتكون عندما تتعارض مع حالة الامر الواقع الذي تحدث فيه .. ويتضح هذا التنافر دائما في كون هذه الحالة الذهنية، في الخبرة والفكر والممارسة، متوجهة نحو اشياء غير موجودة في الوضع الواقعي. وعلى كل حال، لا يجوز لنا ان نخلع الصفة اليوتوبية على كل حالة ذهنية متعارضة مع الوضع المباشر ومتعالية عليه لانها بهذا المعنى ستكون حالة ذهنية – تبتعد عن الامر الواقع - .... اننا سنمنح الصفة اليوتوبية فقط لتلك التوجهات المتعالية على الامر الواقع والتي تميل حين تتحول الى سلوك، الى تحطيم نظام الاشياء السائد حينذاك تحطيما جزئيا او كليا))[2]. وهنا يقدم مانهايم معياران شكليان لليوتوبيا، وهما بالمقابل يوفران قانوني الايديولوجيا، المعيار الاول الذي تشترك فيه اليوتوبيا مع الايديولوجيا، هو ضرب من اللاتطابق – عدم التوافق مع حالة الواقع الذي تحدث فيه. وما يرمي اليه هذا المعيار هو التأكيد على الافكار والمصالح التي تكون (متعالية واقعيا)[3]. هذه الافكار ليست متعالية بمعنى فلسفة في التعالي، ولكنها متعالية قياسا بحالة الواقع الراهنة.

وهنا نجد انفسنا امام لغز- كما هو الحال مع ادورنو- يكمن في تعريف ما هو الواقع بالضبط ؟ فنحن لكي نقيس حالة اللاتطابق في الواقع، يجب ان نمتلك قبلا مفهوما للواقع، وهذا المفهوم للواقع سوف يكون جزءا من الاطار التقويمي، وهو ما يعيدنا الى نفس الدائرة مرة اخرى. اما المعيار الثاني لليوتوبيا فهو المعيار

---

1 - بول ريكور ، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا ، ترجمة فلاح رحيم ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ط1، 2002، ص 251.

2 - المصدر نفسه ، ص251.

3 - كارل مانهايم ، الايديولوجيا واليوتوبيا / مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة ، ترجمة محمد رجا الديريني ، شركة المكتبات الكويتية ، الكويت،ط1، 1980 ، ص 248.

الاكثر حسما في مقاربتنا هذه، اذ يعرف مانهايم اليوتوبيا بانها (تميل الى تدمير اما جزئي او كلي لنظام الاشياء السائدة في زمنها)[1].

واذا ما نظرنا بتمعن في هذين المعيارين، فاننا نرى ان اهتمام مانهايم في الفصل بين الايديولوجيا واليوتوبيا ينصب على التفاعل بين هذين المعيارين. فيضع عقم الايديولوجيا على الضد من خصوبة اليوتوبيا، فالاخيرة قادرة على التغيير، والقدرة على التغيير هي التي توفر معيار ذلك [2]. ففي المعيار الاول (اللاتطابق)، ينطوي موقف مانهايم على السؤال عن ماهية الوجود الواقعي وحالة تطابقه المعرفية والتاريخية والسوسيولوجية [3]. وعن ذات المعيار اللاتطابقي للواقع ذهب ادورنو الى القول: ((أن العقل مختلف عن الواقع، ورغم ذلك فهو لحظه من لحظاته، أنه جذره التاريخي، الذي صار قاعدة مميزة وشرطاً له، قوة تهدف إلى الحفاظ على الحياة وبقاء النوع، فإذا انفصلت هذه القوة ذات مرة وتنافرت مع الواقع ؛ فأنها سوف تتحول إلى النقيض الآخر. وإذا لم يحمل العقل هذه الصفة الزائلة فأنه يصبح في هذه الحالة مماثلاً للواقع ومغايراً له في الوقت نفسه، أي انه يصبح دياليكتيكيا حسب منهجه الخاص. وكلما جعل العقل نفسه نقيضاً مطلقا للواقع في ظل هذا الديالكتيك، فأنه يمعن أكثر في صياغة غريزة الحفاظ على النوع المشوشة المضطربة، . فالعقل بوصفه انعكاسا لطبيعة الوجود الواقعي وحده، يعتبر ذاته حالة فوق هذا الوجود)) [4] . فيصبح قوة مسيطرة تخدم القوة الشمولية في المجتمع الصناعي والذي ((يتجسد في قدرة الصنف الحاكم لإبقاء منطق الهيمنة)) [5] . وتلك هي اشارة ادورنو لحالة تعالي العقل واقعيا، والتي رأيناها من قبل عند مانهايم، عندما قدم جدله الخاص بالطبيعة المتعالية واقعيا

---

1 - المصدر نفسه ، ص247.

2 بول ريكور ، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق ، ص 254.

3- ك- ارل مانهايم، الايديولوجيا واليوتوبيا / مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة،مصدر سابق ، ص 249.

4-, Op,cit. p:75. Theodor Adorno and Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment

5 - Max Horkhimr, The Eclipse of Reason, the cnotinunm publishing corporation, Now York,1992, p: 121.

للايـديولوجيات، فيرى ان ((الايـديولوجيات هي الافكـار المتعاليـة واقعيـا والتي لا تـنجح على الاطلاق في تحقيق مضامينها المستهدفة، وعلى الرغم من انها تحمل في الغالب دوافع حسنة النية في توجيه سلوك الفرد الذاتي، الا ان معانيها تتشوه في الاعم الاغلب عندما تتجسد فعليا في الممارسة))[1].

وما نلاحظه هنا هو تشخيص اللاتطابق الواقعي في الايديولوجيا من حيث انها الافكار المتعاليـة المتبنـاة والغير قـادرة على تغيير النظام القـائم. ولما كانـت العقليـة الايديولوجيـة تفترض اسـتحالة التغيير، اما لانهـا تقبـل انظمـة التبريـر التي تفسـر اللاتطابق، او لان اللاتطابق قد اخفي بواسطة عوامل تتراوح بين الخداع اللاواعي والكذبـة الواعيـة. فـان التغيير يظهـر في منح اليوتوبيا صفة قابليـة التحقـق، وتلك القابليـة يحـددها المعيـار الثـاني ل(مانهـايم) وهـو الميـل الى التهـديم الكلي او الجزئي للنظـام السـائد للاشـياء، وعليـه وبحسـب معـايير مانهـايم، ليسـت كل اليوتوبيـات يمكنهـا ان تحمـل هـذه الصـفة، ولكنهـا فقـط تلـك اليوتوبيـا النسـبية التي تقترحهـا سوسيولوجيا المعرفة [2]، والتي تحمل في طياتها طابع سلبي يستند على النقد الذي يقدمه العقل اليوتوبي [3].

فنرى (أدورنو) وقد قدم نظريتة في الإستطيقا، فانه اراد منها الانفلات من اسر العقل الأداتي، الذي يحكمه منطق السيطرة على الناس من خلال المؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية ،التي تشبه الآت الهائلة. يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم معها، وبهذا يتمثل الفن عنده خلاصا من هذا الوضع الذي يعيشه هؤلاء الناس. لذا يشكل الفن البعد الذي يمكن من خلاله إنقاذهم ونقلهم إلى وضع إنساني جديد مغاير لما هو قائم في مقابل العقلنة الأداتية ذات الطابع الشمولي أو الكلي الذي يوصفه باللاحقيقة[4]. ولكن على الفن بحسب (أدورنو) ان ((يتسم

---

1 - كارل مانهايم ، الايديولوجيا واليوتوبيا ، مصدر سابق ، ص 249.

2 - المصدر نفسه ، ص 250.

3 - بول ريكور ، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا ، مصدر سابق ، 257.

4 - كمال بومنير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ،ط1، 2010 ، ص96.

بصفة هدامة تتحدى الوضع القائم أو تعززه، بخلاف المنتجات التي تكتفي بالتعبير عن هذا الوضع القائم ،أو تعززه. غير أن ما يبديه الفن من التحدي، ليس مجرد سخط واحتجاج على العصر، أو إعلان وقوف مع هذا وضد ذلك))[1]، فالمخيلة ترفض الالتزام بحدود ما يفرضه مبدأ الواقع. وهذا ما يعطي للرفض الجمالي بعده النقدي ... و أن الفلسفة تقوم بوظيفة نقدية، فإن للفن كذلك ممارسة نقدية واحتجاج عما هو موجود وتعال عن هيمنة العقل، فالفلسفة تتوحد مع الفن حينما تعبر عن قوة الشغف))[2]. وعليه لم يبق للنظرية النقدية عند ادورنو إلا الأفق اليوتوبي، والرفض العظيم، داعية الإنسان الغربي الحديث إلى الخروج من شرنقته المحاطة بكل عناصر الاستلاب التي تفرزها ثقافة الخطاب المنغلق والمجتمع الذي تحكمه العقلانية الأداتية إلى الارتقاء في هامشية تتخذ من الفن أفقها الوحيد لممارسة النقد، ومن الجمال وسيلة للاعتراض عن قيم الثقافة السائدة[3].

فنرى ان يوتوبيا الفن لادورنو اضاءت العنصر الاساس لمقولة للفن للمجتمع. مبتعدة بها عن كونها وسيلة التوفيق بين التناقضات الداخلية للمجتمع، الى ان الفن يشارك في الجدلية الدراماتيكية للمجتمع والثقافة ، الفن كما نقرأه عن ادورنو يميز نفسه كنتاج لهذه الجدلية و كنتيجة لها، فانه يجهز نفسه لثقافة مضادة لثقافة واسعة القبول.

لحد الان يبقى الفن عند ادورنو سلبياً ، وانه فقط من خلال هذه السلبية يستطيع الهروب من المعرفة المتفائلة الساذجة وصناعة الثقافة. وبهذا الحس السلبي يصبح الفن انتقاماً من المعرفة الايجابية التي اخذت المنحة من قبل مصنع الثقافة بوصفه راعياً لها. ونظرا لان الفن يقدم نفسه بوصفه يوتوبيا

---

1 -آلن هاو ، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت) ، ترجمة ثائر ديب ، منشورات وزارة الثقافة ، الجمهورية العربية السورية ،دمشق ، بلا سنة طبع ، ص138.

2- محمد نور الدين أفاية ،الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابرماس ، دارافريقا الشرق ، بيروت ، ط2، 1998، ص44.

3 - المصدر نفسه ، ص46.

ناقدة لهذه الايديولوجيا، فانه بهذه الشاكلة يصبح الوحي الحقيقي لوضع المجتمع البائس المرير. لذا ومع كل ذلك فاننا لا نرى ادورنو كان سريعا في اداء قفزة في مفهوم اليوتوبيا بالشكل الذي يشير الى التصوير الكلي الساذج للمدينة الفاظلة، لان فلسفة ادورنو كانت وستبقى سلبية، لذا فان مفهوم اليوتوبيا عند ادورنو يبقى نسبيا (يتوظف به نموذج مانهايم لليوتوبيا) النسبية الوسطية بين المدينة الفاظلة والمدينة البائسة.

استاطيقا ادورنو في ظل ثقافة محطمة:

يبدو ان علاقة ومفهوم ادورنو بالجماليات غريبة. فقد تدرب في حياته على التلحين الكلاسيكي ، وكان ضليعا في الموسيقى الحديثة التقليدية والتقنية. ولكنه في نفس الوقت كان يعتبر من المعاصرين في هذا المجال. لذلك فان مفهومه عن علم الجمال لم يكن بأي حال من الاحوال ساذجا و بعيدا عن الممارسة الحرفية للفن .

ولقد كتب في الثقافة قائلا: ((ان الميزات التي اكتسبتها كلمة (الثقافة) - بعد صعود البرجوازية الى السلطة السيايسة- سمحت بنهوض طبقة تحقق اهدافها في الاقتصاد والادارة))[1]. فتمثل صناعة الثقافة بحسب (أدورنو) قوة مدمرة في حقيقتها المعرفية والسوسيولوجية، لأننا نهمل طبيعة صناعة الثقافة، وهذا يعني الخضوع للإيديولوجيا، التي تفسد عملها ،وتبنى أساساً لهيمنة السوق ووثنية السلعة [2].

1- Theodor Adorno, "Theory of Pseudo-Culture," quoted in Alex Thomson, Adorno: A .Guide for the Perplexed(London: Continuum, 2006),p: 77

2 - حنفاوي بعلي ، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن ، منشورات الاختلاف ،الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ط1، 2007، ص40.

وفي هذا المعنى اصبحت المصانع بوجه خاص متطفلة على الفن كما كانت متطفلة على الثقافة. ادورنو يخبرنا بانه)(لا يمكن لنصف شخص حساس ان يتغلب على الانزعاج الناتج عن وعيه الثقافي الذي هو حقا يُدار عنه))[1].

وهنا يربط (أدورنو) ثقافة الجماهير بالعامل الاقتصادي الذي تسيطر عليه المؤسسات السياسية والتي تقوم على هيمنة القيمة التبادلية وسيطرة الرأسمالية في احتكار السلطة. إذ أنها هي التي تشكل الأذواق وما تفضله الجماهير، وهي بهذا تقولب وعيهم وتوجه الرغبات نحو الحاجات المزيفة. ولذلك تعمل على طرد الحاجات الصحيحة والحقيقة، والنظريات أو المفاهيم البديلة والراديكالية، إنها فعالة جداً في عمل ذلك حتى أن الناس لا يدركون ما الذي يجري. إن صناعة الثقافة تدمج مستهلكيها من الأعلى عمداً، إنها تقتحم كلاً من مجالي الثقافة الرفيعة والثقافة الهابطة ولأضرار بهما بدمجهما بعد أن كانا منفصلين منذ آلاف السنين، فجدية الفن الرفيع تحطم في المضاربة بفعاليته، وجدية الهابط تتلاشى بقيود الحضارة الاستهلاكية [2].

وان النتائج النهائية لذالك هي ((ان الثقافة سوف تعاني من التحطم عندما تخطط او تدار من قبل جهة ما)) [3]. والى اكثر من ذلك يذهب ادورنو الى ان كل ما هو ((ثقافة سوف تزال من قبل الضرورة العارية للحياة. اذ انها في هذه الحالة تتجه نحو تطوير طابع صنمي ٍ بشكل مرضي))[4]. ولعل تحليل ادورنو للثقافة يشبه في مضمونه ذلك التحليل الماركسي لصنمية السلعة ،حيث يتم الخلط بين القيمة التبادلية للبضائع التي هي نتاج خالص للثقافة، والصفة الموضوعية، مثلما أن الصفات الميثولوجية لصنم ديني، يفترض أنها موجودة فيه بشكل عام. يعيد الفكر التنويري إنتاج هذا التركيب ألصنمي طالما أنه يفترض، أن خطواته

1- Theodor Adorno, The Culture Industry(London: Routledge, 1991) ,p: 108 .

2 - Martin. Jay, The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, University of California Press , Berkeley , 1996, :p216.

3 - P:108. Ibid.,

4 -109. P: Ibid.,

التحليلية تفسر مباشرة تركيبات أساسية في الواقع الموضوعي. ويفترض العلم أن المفهوم حتى عندما يمكن اختزاله إلى تعبير رياضي يحيط بموضوعه بشكل معين. يمكنه عندئذ التقدم ليتلاعب بموضوعه، سواء عن طريق التطور العقلاني للتكنولوجيا الصناعية ...أو عن طريق تطبيق العقل الأداتي في إدارة البشر والحياة الاجتماعية وعلى هذا الأساس، يقدم (أدورنو) احتجاجا صارماً ضد الحداثة المزعومة بتنوع الثقافات، التي جاءت باسم (العقلانية الأداتية) والتي هيمنت على المجتمعات الحديثة بوصفها امتداداً للنظام الرأسمالي، شكلت فيما بعد نوع من الإيديولوجيا جاءت باسم تحرير الفرد من الميثولوجيا، والتي أصبحت في حد ذاتها تمثل علاقة هيمنة أو تسلط وتفوق أيديولوجي[1].

في حين أن (أدورنو) يجد أن هذه الهيمنة التي سيطرت على كل ثقافات المجتمع، انعكست بالنتيجة سلباً على الفرد، وفرضت عليهم فرضاً مما أدى بهم لترحيب بها من دون أن يدركوا مساوئها عليهم وأدى ذلك إلى تسويق العلاقات البشرية، إذ انفجرت المؤسسات الكبرى، مثال ذلك، العائلة التي تضم الأفراد وتمنحهم معنى لوجودهم، وذلك تحت تأثير عالم العمل وروح التنافس، وهي لا تستطيع حمايتهم من الجمهور العام، الذي يغزو متطلباته كل مناطق الوجود بما فيها مناطق الطفولة، ومناطق اللهو، والراحة، مما أدى ذلك بحسب (أدورنو) إلى عواقب وخيمة على الفرد، والتي ادت بدورها إلى خيبة الأمل، فيقول (أدورنو) في هذا الصدد: ((إن الذوبان الحالي للثقافة والتسلية لا يؤدي فقط إلى فساد الثقافة بل إلى جعل التسلية أمرا ثقافياً بالقوة. أما الأسباب فتعود إلى أنه لا نفاذ لنا إلا إلى إنتاجاته، والتي هي السينما والراديو. ففي عصر التوسع الليبرالي راح اللهو يتغذى من إيمان لا يتزعزع بالمستقبل: فالأشياء ستبقى هكذا بل ستكون أحسن فيما بعد أما أيامنا فإن هذا الإيمان قد صار أكثر التصاقاً بالعقل: لقد صار أكثر رهافة بحيث تضيع كل هدفية ولم يعد إلا هذا العمق المذهب لضوء

---

1 - محمد جواد أبو القاسمي ، نظرية الثقافة ، ترجمة حيدر نجف ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي ، بيروت ،بلا ط، ص69.

سحري يطلق خلف الواقع ... فلا حدود توضع على تقدم ثقافي من هذا النوع))[1]. وعليه أصبح الفرد الغربي، متجهاً نحو الاستهلاك، لأنه مجبر بسبب تقنيات الإنتاج الجماهيري. فالمزارعين والحرفين من الطبقات الوسطى ،والباعة، وربات البيوت ،وأصحاب المحلات الصناعية الصغيرة، كانوا هم أنصار للطبيعة المقمعة وضحايا العقل الأداتي [2]. فلم يعد هناك تمايز بين الأفراد على أساس الجنس أو موقعهم من عملية الإنتاج، ونتيجة لهذا اختفى الطابع الفردي، الذي يميز خصوصية الإنسان، وأصبح الكل مجبر على تبني ثقافة السلع، فالأفراد في حياتهم اليومية، يتبعون القيم الثقافية السائدة، والتي لا يمكن إنتاج الحياة إلا من خلالها. فينظر للإنسان كسلعة واحتياجاته هي سلع أيضاً[3]. فمثلا في حالة الموسيقى. كتب ادورنو: ((ان وعي كتلة من المستمعين كفاية لتصنيم الموسيقى. لكن اذا حاول شخص (تأكيد) طابع الصنم بالموسيقى بالتحقيق من ردة فعل المستمعين.......... (ردة فعل المستمعين اللاواعية والمحجوبة بشكل كبير جدا)، ان تقديرهم الواعي يكون موجها حصرا الى فئات الصنم المهيمنة، التي ستوجه اي جواب للشخص المتلقي بشكل يتفق مقدما مع الطابع السطحي لتلك الاعمال الموسيقية))[4].

وهذه هي الطريقة التي يصف بها ادورنو طرق الانسياق التي غرستها مصانع الثقافة لمستهلكي الموسيقى. فالطابع التصنيمي للموسيقى الحديثة اتصف بحسب ادورنو بـ ((انحدار مستوى الاستماع))، ولا يعني بذلك الارتداد الى الحالة السابقة ،ولكن يعني به التوقف ((عند مرحلة الطفولة))[5]. وما يريد قوله هنا، ان الموسيقى الحديثة المتقدمة ظلت راكدة بسبب ماكنة الاعمال التجارية، او ما يسميه بـ (مصنع الموسيقى) او (مظهر الاعمال التجارية). فالموسيقى مثلها مثل اي نوع من

1-0op,cit, p: 132. Theodor Adorno and Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment

2 -,op,cit,p:121. Max Horkhimr, The Eclipse of Reason

3 - رمضان بسطاويسي محمد ، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت –أدورنو نموذجاً ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1، 1998 ، ص99.

4- P:45 , ,op,cit Theodor Adorno, The Culture Industry

5- P:46 Ibid.,

انواع الفن يتم تصنيعها للعديد من الاستهلاكات. وبهذا المعنى يتم تقنين الثقافة الى مجرد ترفيه. فيذهب في كتاب فلسفة الموسيقى الحديثة الى ((الانتقال الى التصنيع المحسوب للموسيقى كمادة انتاجية كبيرة أتُخِذُ كطريق اهم من اي عملية مماثلة في الادب او الفنون الجميلة. ان العنصر اللامفهومي واللاموضوعي في الموسيقى (منذ شوبنهاور) شكل طريقا لاستئناف الموسيقى لا بوصفها نتاجا للفلسفة اللاعقلانية، ولكنها فقط ادت الى التشدد في عقلية السوق. هذا الحال بقي الى ان بدأ عصر الافلام الصوتية والراديو والاعلانات الغنائية الذي كان يصدر بمنطق الاعمال التجارية العالمية اللاعقلانية)) [1].

وبالنسبة لادورنو كان هذا نتيجة لتطوير الفكر الاحتكاري وسيلةً لتوزيع بضائع هذه الثقافة، من هنا فان مصنع الثقافة اسسه نفسه كمنظومة ، و ((انه كذلك اكتسب قوه على كل ما هو ليس منفق جماليا)) [2] . و هذا هو الجديد في الطرق الملتوية و (الانسياق) الذي تحدث عنه ادورنو، وكذلك الانحراف عن قواعد الموسيقى والخضوع لمنطق المصنع. وهذه هي نتائج الانسياق الى الاستماع الارتدادي. الاستماع الارتدادي الذي يربط الانتاج بمكائن التوزيع، وبالذات الاعلانات التسويقية...... ولا شيء سيبقى للوعي سوى الاستسلام للقوى الهائلة للاعلانات التسويقية للبضائع و شراء السلام الروحي عن طريق فرض السلع ما يخصها حرفيا [3].

ان القوه الساحقة للرموز والصور في الاعلانات هي قوه خفية لوجه من اوجه الهيمنة. الفن التسويقي - في هذه الحالة من موسيقى- ما هو الا جزء من الشمولية المائلة الى ثقافة مصانع الثقافة، للثقافة التي تختم نفس الاختام لكل شيئ [4]. ففي حالة معينة للفن ينتج تسويقه حاجة مصطنعة في المستهلكين،

---

1 -Theodor Adorno, Philosophy of Modern Music, trans. by Anne G. Mitchell and Wesley V. Blomster (New York: Continuum, 2003),p: 5..

2- Ibid., p:6

3 - Adorno, Culture Industry, op,cit,p: 47-48.

4- Adorno and Horkheimer, Dialectic of Enlightenment,op,cit,p: 120.

ولذلك تحيل الفن الى مجرد حالة للترفيه. فمصنع الثقافة ليس فقط يقوض من استقلالية الفن ولكن ايضا يستأصل منطقه الداخلي. بل ان مصنع الثقافة يفرض على العمل الفني منطقاً خارجياً يتمثل في مصطلحي (التقييس) و(الترشيد)[1]. فيتم توحيد العمل الفني وفقا لما هو مألوف للمستهلكين، والألفة التي قد تم تحديدها مسبقا من قبل صناعة الثقافة نفسها، وغالبية أفلام هوليوود هي نموذج من هذا القبيل. وعملية التوزيع يجب ان تتم بعقلانية-التقييس، اذ ان تقنية مصنع الثقافة منذ البداية هي واحدة من التوزيع ومكائن اعادة الانتاج[2]. وكل هذا قد شوهد في الانتاج الزمني لفيلم شفرة دافنشي - من فكرته الى توزيعه في الاعلام عن طريق دور السينما او اقراص الدي في دي. وهي جزء لا يتجزأ من (وسائل الاعلام الضجيج)، فالتعبئة تاتي من مختلف وسائل الإعلام (إذ تتراوح الخزعبلات من النشرات واللوحات الإعلانية، والتلفزيون، والإذاعة، والإنترنت، وصولا الى نغمات الجوال) وإنتاج المنتجات التي تهدف إلى تعزيز فيلم (بدءا من القمصان والقبعات، وصولا الى الصودا كوب ماكدونالدز مع سوبرمان أو حرب النجوم، و الحروف المطبوعة عليها!). لذلك فان هذا الشكل من اشكال الهيمنة بالنسبة لادورنو لهو غريب جدا. فمن ناحية قال انه يحمل على صناعة الثقافة باعتبارها آلية شمولية للتحكم من خلال إنتاج التكنولوجية، واحتياج التكرار، إذ ان ((المنطق التكنولوجي هو الأساس المنطقي للهيمنة نفسها))[3]. و من ناحية أخرى فان أدورنو لا يعتقد أن المستهلكين هم ببساطة مخدوعين من قبل صناعة الثقافة. فقد كتب ادرنو ((إن مفهوم النظام يتشكل دائما من مطابقة مصنع الثقافة مع تلك الحالة الراهنة للبشر))[4]. وأنه ((إذا كان يضمن لهم حالة الإشباع لم هو أكثر زوال، فانهم يرغبون في الخداع الذي هو مع

1- 100 :Adorno, Culture Industry, op,cit,p

2- Ibid.,p:101.

3- Adorno and Horkheimer, Dialectic of Enlightenment ,op,cit,p: 121 .

4- Adorno, Culture Industry, op,cit ,p: 104 .

ذلك شفافية لهم))[1]. فالغرابة هنا في تماثل هذا الشكل من الهيمنة، فإنه يدفع الغريزة المرضية من جانب المستهلكين لرغبة الخداع (وبهذا المعنى فان مصنع الثقافة كان ناجحا في قهر الواقع من خلال اللعب على غرائزنا!). وكأيديولوجية اصبحت صناعة الثقافة شكلا جديدا من أشكال الدين أو البوب الدين، بل شُرِعت من قبل ((الدستور الروحي للجماهير)) [2]، وذلك بوعدها بتوفير معايير التوجه لتنظيم عالم فوضوي[3]. فيجد (أدورنو) أن التوجه نحو الأفق-الإستطيقي، خير وسيلة يعبر بها الإنسان عن حريته امام العقل الاداتي في عقل آخر أستطيقي[4].

الدور الحاسم للفن :

كان المبرر الرئيسي لتحول (أدورنو) نحو المجال الاستطيقي، هو عجز النظرية النقدية في أن تصمد امام العقلانية الأداتية، والتي اتحدت مع مبدأ السلطة وهو الامر الذي أدى إلى القتل والدمار، مما حفزه الى أن يتجه نحو عقل آخر، يمكن للإنسان من خلاله أن يتحرر من قيود العقل الأداتي الصارمة. فنراه قد: ((استحضر العمل الفني لمساعدة النظرية النقدية على الخروج من عجزها، مادامت لا تستطيع بمقولاتها أن تفسد السحر الإيديولوجي الذي وقعت في أسره. فالوهم الجمالي هو الوهم الوحيد الذي لا يستطيع الكذب، لأنه منذ البداية لا

1 - Ibid.,103

2 - Theodor Adorno, The Culture Industry.op,cit, p:102

3- Ibid., p:103

4 - عبد العالي معزوز، جماليات الحداثة (أدورنو ومدرسة فرانكفورت) ، منتدى المعارف ، بيروت ، ط1، 2011، ص42.

يتظاهر بشيء آخر))[1]. وهو بذلك قد نحى منحى (شوبنهاور) الذي وجد في الفن السعادة الإنسانية، فالجانب الجمالي بحسب (شوبنهاور) هو ظاهرة من ظواهر الذهن، الذي يعتمد على الخصائص الميزة للفرد الذي يدركه، لكنها ظاهرة تكون لافتة في اكتمالها وتوفيقها أو هارمونيتها، والجمال محرر أو مطهر للعقل، فهو يسمو بنا إلى لحظة تعلو على قيود الرغبة، وتتجاوز حدود الإشباع، وهما الرغبة والإشباع من الشروط الملازمة والمألوفة في الحياة العادية. فمن خلال الفن تجد الإرادة الإنسانية[2]. والفن بحسب ادورنو هو الممارسة الوحيدة لتخلص من قبضة التشيؤ والعقل الأداتي فيقول في هذا الصدد: ((أن الفن هو مجال الحرية))[3]. لكنه لا يحاول هنا إن يقدم موقفاً مذهبياً على مشكلات الفن، والحكم الجمالي، وإنما يحاول أن يستشرف آخر ممكنات تجاوز الواقع، أثناء تحليله للظاهرة الفنية[4]. لذا يتجه في دراسته نحو تحليل العمل الفني ذاته ومادته وتقنيته ،قاصداً تلك الأغراض التي تعد جزءاً لا يتجزأ من عمل بعينه[5]، مبتدئا من دراسة الفن الذي يهدف إلى سلب الطابع المقدس، الذي أضفاه الإنسان على الواقع، الذي أدى بالإنسان إلى سلب حريته ومن ثم تشيؤه.

لكن الفن في حد ذاته هو متناقض. فمن جهة فان الفن كان دائما عرضة للاستغلال من صناعة الثقافة، بينما من ناحية أخرى، فان أدورنو يعتقد أن

---

1 - روديجر بوبنر ، الفلسفة الألمانية الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، بلا ط ، 1987، ص251.

2 - شاكر عبد الحميد ، التفضيل الجمالي (دراسة في سيكولوجية التذوق الفني) ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد(267) ، بلاط ، 2001، ص112.

3- **Theodor Adorno, Aesthetic Theory, trans. by Robert Hullot -Kentor (London Continuum, 2004, p: 209.**

4 - رمضان بسطاويسي محمد ، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت – أدورنو نموذجاً ، مصدر سابق، ص 123.

5 - ك. نلوولف . ك .نوريس ،ج.أوزبورن ،موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي "المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية "،ترجمة اسماعيل عبد الغني ج9 ، العدد 919، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة، ط1، 2005، ص186.

الفن يلعب دورا هاما جدا في تشخيص طبيعة وظيفة الواقع البحتة (المختلة وظيفيا بالاصل). فبالعودة الى مفهوم أدورنو عن صناعة الثقافة أعلاه، والذي يدفع ويحافظ على الانسياقات المرضية. ((فان قوة أيديولوجيا صناعة الثقافة تكمن في ان المطابقة هي التي حلت محل الوعي))[1]. وربما كان هذا هو الخطر الأكبر فيما يراه ادورنو والذي تطرحه علينا صناعة الثقافة. فلا يوجد أذىً جسدياً مباشراً اكثر من الذي يدخل الجماهير حالة من الغيبوبة، وهو الضرر الذي ينتج عن عدم التشكك من منتج الثقافة المصنعة. لذا فان الدور الحاسم للفن هو اكثر من مجرد الترفيه، فالفن عند أدورنو أن لديه محتواً صادقاً. بل اكثر من ذلك له طابع جدلي من حيث ان الفن هو نتاج المجتمع. لذلك فهو فلسفة. وعليه ينبغي علينا، أن نواصل هذه الفكرة بعناية فائقة. لكي نميز بين العمل الفني، والحقيقة الفلسفية، لان العمل الفني قد طرح كقضية فلسفية، على مدى تاريخ الفلسفة، أي منذ نشأتها مع الإغريق إلى الآن. ولم يستطع الفلاسفة مناقشة نمط وجود الإعمال الفنية إلا بعد أن حسموا في مرتبة الفن، أثناء إجابتهم على الأسئلة التالية: ما هو العمل الفني؟ هل هناك حقيقة خاصة به؟ هل يعد محاكاة للأشياء وللمشاعر وللحالات؟ أم أنه يعبر عنها بطريقته ؟ وما الذي يريده الفن في آخر المطاف؟ فهذه الأسئلة جميعها، تندرج ضمن إشكالية مركزية وهي علاقة الفن بالحقيقة، هذه العلاقة التي دفعت أفلاطون إلى إدانة الفن، ووضعه في أسفل مراتب الإنتاج الفكري. فالعمل الفني لديه مصطنع وخادع، أنه مظهر المظهر ويوجد في المرتبة الثالثة من حيث علاقته بالحقيقة. في حين جعل هيجل من الفن محاكاة للعالم المحسوس، يمثل المظهر المشوه المخدوع، فعلى العكس من (أفلاطون) فقد أعاد هيجل صياغة جديدة لفلسفة الفن، فيعتبر أن فلسفة الفن أو الجمال ما هي إلا تجسيد لفكرة الحقيقة أو الروح أو المطلق وأن الفن هو أحد الأشكال الكلية للعقل، لكنه ليس شغله النهائي .فالفلسفة هي الشكل النهائي للعقل، أو هي غايته القصوى، وما الفن سوى خطوة سابقة في طريق العقل نحو

1- Theodor Adorno, The Culture Industry.op,cit, p:104.

الحقيقة[1]، بمعنى أن الفن عند هيجل مثل مرحلة من مراحل بلوغ الحقيقة، فظهر الفن متجاوزاً المظهر. والى مثل هذا التصور يذهب أدورنو الى أن الفن ليست صورة مشوهة أو ناقصة للحقيقة بل مجال للكشف عنها ومعرفتها[2]. ولكنه يعارض الإستطيقا الهيجلية، من حيث أن هذه الإستطيقا تحجب الفن لصالح انكشاف الروح، فالفن لا يظهر سوى ليحتجب، وظهوره يتمثل في ظهور الفكرة في المحسوس، وليس ظهوره الخاص به، فالفن في أستطيقا هيجل ينسحب ليفسح المجال لظهور الفكرة. وفي الأخير يقدم الفن قرباناً لانتصار الروح الواعي بذاته، وتنتصر ميتافيزيقا الروح على حساب الفن، وتضحي الإستطيقا بنفسها لخدمة ميتافيزيقا التطابق، فيقدم الفن قرباناً لاكتمال النسق الهيجلي، وتلحق الإستطيقا بالفلسفة المثالية المطلقة ،... فالإستطيقا في نظر(هيجل)، هي في خدمة الفلسفة، بينما لدى (أدورنو) تكون الإستطيقا في نظره هي الفلسفة ذاتها، لا أن تطبق عليها من الخارج غير أن الإستطيقا، ليست فلسفة مطبقة بل هي الفلسفة ذاتها [3] .

أذن (أدورنو) يربط الجمال بالفلسفة فيتخذ من العقل الإستطيقي، كوسيلة لكي يشخص أمراض الحضارة المعاصرة، التي سيطر عليها العقل الأداتي، ويقدم الدواء لها ويقدم الجمال كقوة الاحتجاج الإنساني ضد قمع المؤسسات، التي تمثل الهيمنة الاستبدادية [(4)].

فيرى ان المحتوى الصادق لأي عمل فني يلازم في النفي السلبي من عدم المصداقية. وفي الحقيقة يجب ان يكون الفن ثابتا ومتلازما مع جدليات ادورنو

1 - شاكر عبد الحميد ، التفضيل الجمالي/ دراسة في سيكولوجية التذوق الفني ، مصدر سابق ، ص105.

2 - كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث ، المصدر السابق ، ص91.

3 - عبد العالي معزوز، جماليات الحداثة / أدورنو ومدرسة فرانكفورت، مصدر سابق ، ص101.

4 - حنفاوي بعلي ، مدخل في النقد الثقافي المقارن ، مصدر سابق ، ص39.

السلبية. و في هذا المعنى يكون الفن على الضد من الضغط لمجتمع مهووس بالهوية[1]. ويؤكد ادورنو على أن الفن له طابع يسعى ((للمساعدة غير متطابقة، والتي في الواقع يتم قمعها من قبل إكراه الواقع على الهوية)) [2]. وهنا يضيف أدورنو مناقشا في وجوب مواجهة الفن لجدلية التنوير ((مع جمالية مفهوم معاداة الفن، ومصدرها قوة المقاومة، هو أنه سيكون المادية المدركة وفي نفس الوقت يكون.. . إلغاء هيمنة المصالح المادية))[3]. ولكي يوفر مساحة كافية من الامل . يكتب في النظرية الجمالية: ((في مركز التناقضات المعاصرة لا بد ان يكون الفن، بل ويريد أن يكون مدينة فاضلة، وكلما يتم حظر اليوتوبيا اكثر بأمر من سلطة حقيقية كلما اصبح هذا صحيحا ،لكن الان وفي الوقت نفسه فان الفن قد لا يكون المدينة الفاضلة، لكي لا يسمح بالخيانة الخيانة من خلال توفير المظاهر المعزية للواقع. وإذا حصل وقد تحققت يوتوبيا الفن فان ذلك سيكون نهاية الفنون الزمانية - بكل مل للكلمة من معنى -))[4].

في هذا النص، يشير أدورنو الى الدور الحاسم للفن. فالفن يخلق بعدا لحرية التصور. هذه الحرية هي حساسة تجاه موقف النقد السلبي من كل ما هو طبيعي وغير طبيعي في ذات الوقت. لذلك فان بعد اليوتوبيا الذي يخلقه الفن ليس باي حال من الاحوال إيجابياً، في الحقيقة، انه اللحظة عندما يَدرك ان هنالك (نقص). وفي هذا المعنى، يكون الفن سلبي، كما في نقد المجتمع الذي تضرر بأدوات العقل الاداتي، فان الفن كذلك يرقى إلى التعرض لـ (عدم المصداقية) من كل جوانبه. وتقوم هذه اليوتوبيا السالبة على الآثار الفنية بوصفها مونادات بلا نوافذ. فهي لم تخلق للتواصل أو للتأويل أو المتعة أو التذوق، إنما هي ألغاز تحاكي قبح العالم وتفضح فظاعته، ولا مجال هنا لتأقلم الفنّ مع نظام مجتمعات الهيمنة والتشيؤ. فاليوتوبيا السالبة تعتبر الفنّ وعدا بالسّعادة وهو وعد قد

1-Simon Jarvis, Adorno: A Critical Introduction(Cambridge: Polity Press, 1998), p: 104.

2 -Theodor Adorno, Aesthetic Theory, op.cit, p: 5.

3 -Ibid., p: 37.

4 - Ibid.,p:41.

وقعت خيانته سلفا. إذن لا رسالة للفنّ غير إدخال الفوضى على نسق العالم ومقاومة أشكال تشويه الحياة فيه. وهنا علينا أن نشير إلى أنّ هذه اليوتوبيا السالبة لأدرنو هي يوتوبيا مضادة لما يسميه "بالعدميّة الثوريّة" التي سقطت فيها استطيقا بنيامين، فعلى عكس بن يامين الذي يرى أنّ التقدم هو الكارثة فإنّ أدرنو يرى في الأثر الفني قدرة على النفي الجمالي لحداثة تحول فيها العقل إلى أداة للهيمنة على الأفراد [1].

لذلك ينبغي أن يظل الفن سلبياً، حتى لا يخون وظيفته باعتباره محاولة تذكر دائم للاطاحة وقهر غطرسة الواقع . وعليه فان)(الأعمال الفنية هي بعد-صور الحياة التجريبية بقدر ما تساعد هذه الأخيرة على ما تم رفضه منها خارج المجالات الخاصة بها، وبالتالي تحريرها من هذا الذي ما فتئ يدينها بتجسيد التجربة الخارجية))[2].

من هنا فان الدور الكبير للفن هو تذكيرٌ للنقص بان المجتمع الحاضر يفتقر إلى شيء ما. وإدراك هذا النقص هو شرط مسبق للنقد الاجتماعي. فاي عمل فني يمكن أن يقدم نفسه على أنه معارض في الوقت الحالي، وبالتالي يفتح الحاضر على المستقبل. والمستقبل هنا هو عالم من الأمل.

وربما تكون فكرة المستقبل هذه هي الاكثر قلقا في يوتوبيا الفن عند ادورنو، ذلك ان المساحة التي يخلقها الأمل في تلك اليوتوبيا لا تضمن أن المستقبل سيكون أفضل من الحاضر. ولما كان أكثر شيئ يمكن للفن ان يقدمه لنا هو مساعدتنا في معركتنا ضد الكلية، وذلك في ان يقدم لنا أدوات لإثارة نوع من الحنين إلى الماضي دون المحتوى. فان أكثر ما يمكن أن يفعله بالنسبة لنا هو تسليع الفن. وفعلا اصبح الفن في هذا (سلعة). لذلك نرى أدورنو يشبه العمل الفني ((ليس فقط بوصفه نقيضاً للوجود، ولكن أيضا في شروطه الخاصة))[3].

---

1 - ام الزين بن شيخة ، الفن واليوتوبيا /هل ثمة مستقبل في انتظارنا ، على الرابط :

http://www.alawan.org/article11529.html

2- Theodor Adorno, Aesthetic Theory ,op.cit,p:5.

3- Op.cit., p: 138 . Theodor Adorno, Aesthetic Theory,

وعليه يجب أن يكون هناك توافقاً بين الفلسفة والفن بحسب ادورنو. فمهمة الفن هي أن يذكر الفلسفة بالواقع المرير والأخطاء الفلسفية ، و مهمة الفلسفة ليست حراسة نفسها من قراءة يوتوبيا خاطئة من خارج الفن. بل ينبغي أن تكون الفلسفة موضحةً للطريق الجديد الذي يفتتحه الفن لنا في عدوه المستمر، وهذا تحديدا هو، نقد الماضي والحاضر. من هنا يمكن ان نفهم بان الفن لا يعدنا بالمدينة الفاضلة، ذلك ان تصوراتنا القاصرة بالنسبة لليوتوبيا تقع دائما في التقاط ما يؤمل. لان بصيص الأمل الذي يبرهن عليه الفن دائما، يجب أن يكون سلبياً، لكي لا يسمح لنفسه بأن يكون له ما يبرره من حيث المفاهيم الساذجة من الإنسانية والغائية والعناية الإلهية.

واخيرا يطلق أدورنو أقوى نداء له للأمال الاجتماعية في (Minima Moralia) فيقول: ((إن الفلسفة الوحيدة التي يمكن أن تمارس بمسؤولية في وجه اليأس هو محاولة التفكير في كل شيء لأنها تقدم نفسها من وجهة يوتوبيا الفن))[1].

وهكذا فان ادورنو هو من أنقذ إمكانية اليوتوبيا في الفنّ بعد أن سقطت في السياسة... ولنذكر فحسب بأنّ الأمر يتعلق لديه بما يسميه يوتوبيا سالبة تدافع عن قوّة النفي الجمالي الكامنة في كل أثر فني جذري بوصف الفن أطروحة مضادة لمجتمعات الهيمنة. ولنقل أنّنا هنا إزاء "جماليات القبيح" التي تدافع عن حداثة جذرية قائمة على الآثار الفنية الطلائعية من قبيل موسيقى شونبارغ ومسرح براشت وأدب كافكا وأشعار بودلير ورسوم بيكاسو...

1- Adorno, Minima Moralia, op,cit , p: 247

المصادر:

المصادر العربية:

1- آلن هاو، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية ،دمشق، بلا سنة طبع.

2- ام الزين بن شيخة، الفن واليوتوبيا / هل ثمة مستقبل في انتظارنا، على الرابط: http://www.alawan.org/article11529.html

3- بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2000.

4- بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2002.

5- حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركوز، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993.

6- حنفاوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف ،الدار العربية للعلوم، بيروت ، ط1، 2007.

7- رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت –أدورنو نموذجاً، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت، ط1، 1998.

8- روديجر بونبر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية، بغداد، بلا ط، 1987.

9- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي (دراسة في سيكولوجية التذوق الفني)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد(267)، بلاط ، 2001.

10-صادق الموسوي، اشكالية الحداثة في عصر ما بعد الحداثة
http://www.nasiriyeh.net/adab/saladeed21sept05.htm
18/04/2006

11-عبد العالي معزوز، جماليات الحداثة (أدورنو ومدرسة فرانكفورت)، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2011.

12-ك.نلوولف. ك .نوريس ،ج.أوزبورن ،موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي "المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية "،ترجمة اسماعيل عبد الغني ج9 ، العدد 919، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

13-كارل مانهايم، الايديولوجيا واليوتوبيا / مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت،ط1، 1980.

14-كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم، بيروت ،ط1، 2010.

15-ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى الناوي، عيون للمقالات والنشر، ط1، 1990.

16- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2000.

17- محمد نور الدين أفاية ،الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابرماس، دارافريقا الشرق، بيروت، ط2، 1998.

18- هربرت ماركوز، نحو التحرر (فيما وراء الانسان ذي البعد الواحد)، ترجمة ادورد الخراط، دار الاداب، بيروت، ط1، 1972.

19- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ط1، 1995.

المصادر الاجنبية :

1- Jean Francois Lyotard , The postmodern condition :a rapport on knowledge , Manchester university prees, , Manchester, 1984.
2- Martin. Jay, The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, University of California Press , Berkeley , 1996.
3- Max Horkhimr, The Eclipse of Reason, the cnotinunm publishing corporation, Now York,1992.
4- Nicholas H. Smith, "Hope and Critical Theory," in Critical Horizons ,2005.
5- Simon Jarvis, Adorno: A Critical Introduction(Cambridge: Polity Press, 1998.
6- Theodor Adorno and Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, trans. by John Cumming , London: Verso, 1997.
7- Theodor Adorno, "Theory of Pseudo-Culture," quoted in Alex Thomson, Adorno: A. Guide for the Perplexed, London: Continuum, 2006.
8- Theodor Adorno, Aesthetic Theory, trans. by Robert Hullot -Kentor (London Continuum, 2004.
9- Theodor Adorno, Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life, trans. by E. F. N. Jephcott , London: Verso, 2005.
10- Theodor Adorno, Negative Dialectics, translated by Dennis Redmon, Oxford University Press,2001 .
11- Theodor Adorno, Philosophy of Modern Music, trans. by Anne G. Mitchell and Wesley V. Blomster , New York: Continuum, 2003.
12- Theodor Adorno, The Culture Industry(London: Rout ledge, 1991.

المكونات الفكرية العامة لفلسفة نيتشه

د .جواد كاظم سماري
د.هجران عبد الإله أحمد

1. حياته

فريدرك نيتشه شاعر وموسيقي، وكاتب مقالات وفيلسوف كلاسيكي البس افكاره بلغة قاسية وصريحة تمتلك قوة مهرة في جمالها واسلوبها [1] فكان كالادباء في تفكيره وكالانبياء في كتاباته [2] وكان شاعراً بالمعنى الاعمق لهذه الكلمة بحيث يمكن ان نقول ان الفكر لديه قد استحال شعراً، وان العلاقة بين الفكر والشعر او بين الحقيقة والفن كانت نوعاً من التناقض الاساس الذي حرك فلسفته كلها [3].

كان ابنا لقس لوثري ورع ووريث لثلاث اجيال من الكهانة من جهة ابيه وامه، ولد في الخامس عشر من اكتوبر سنة 1844 في روكن، وهو يم ميلاد فريدريك فلهلم الرابع ملك بروسيا، ولقد اطلق ابوه اسم فريدريك تيمناً باسم الملك، ويقول نيتشه عن يوم مولده هذا ((ان مولدي في هذا اليوم فائدة واحدة فقد عمت مظاهر البشر والفرح الناس جميعاً طوال ايام طفولتي))[4].

---

(1) **William Kelley Wrilcht ,A History of Modern Philosophy, p. 384.**

(2) عبد المنعم الحفني، "الموسوعة الفلسفية"، ص489.

(3) عبد العناز مكاوي، بحث "نيتشه – فكره هو قدره"، مجلة الفكر المعاصر، ص58.

(4) ول ديوارنت، "قصة الفلسفة"، فتح الله محمد المشعشع ، ص507.

وفي سنة 1849 توفي والده وهو في الرابعة من العمر اثر حادث، وهو في زهرة الشباب وستكون هذه الذكرى النهاية المأساوية والسابقة لأوانها موجعة له على الدوام ولاسيما ان وفاة ابيه اعقبتها وفاة أخيه الاصغر [1] وفي سنة 1850 انتقلت امه الارملة مع ولدها الصغير واخته اليزابيث التي تصغره بسنتين الى (ناومبورغ) المدينة المجاورة الواقعة على نهر ((سالي))[2] ودخل مدرسة الشوليفورتا بالقرب من (ناومبورغ) في اكتوبر سنة 1858 وظل بها حتى سنة 1864، واشرفن على تربيته جماعة من النساء التقيات الصالحات من افراد اسرته، واسرفن في تدليله وملاحظته الى درجة ارهفت شعوره واحساسه حتى ان اقرانه في المدرسة اخذوا يطلقون عليه اسم القسيس الصغير، ووصفه احدهم بأنه كالمسيح في المعبد، وكان يستمتع في العزلة او يأخذ كتاب الانجيل ويقرأ لنفسه او يقرأ للآخرين بطريقة مؤثرة تهز نفوسهم وترسل دموعهم[3] ولقد توزعت اهتماماته في هذه الفترة بين الشعر والدراسات الكلاسيكية والموسيقى، فكان موسيقياً ممتازاً [4]، ثم دخل جامعة بون سنة 1864 وخلال تلك الفترة بدأ اتجاهه يتبلور في دراسة اللغويات والاداب الكلاسيكية واخذ ينصرف عن اللاهوت، بعد ان كان في الاصل ينوي التخصص فيه وعندما بلغ الثامنة عشر في عمره، فقد ايمانه في اله ابائه وامضى بقية حياته في البحث عن اله جديد. فزالت عنه بهجة الحياة لان الدين كان حجر الزاوية في حياته. وفي هذه الفترة من حياته اهتدى نيتشه الى مصدرين اساسيين من المصادر التي استقر فيها تفكيره، ودارت فلسفته حولها، اما بالعرض او بالنقد وهما شوبنهاور وفاغنر[5]. ففي عام 1865 طالع نيتشه

---

(1) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص625.

(2) يانكو لافرين، "نيتشه" ، ترجمة : جورج جحا ، ص14.

(3) ول ديوارنت، " قصة الفلسفة" ، ترجمة : فتح الله محمد المشعشع ، ص508.

(4) بانكو لافرين، "نيتشه" ، ترجمة : جورج حجا ، ص14.

(5) فؤاد زكريا، "نيشته" ، ص18.

كتـاب شـوبنهاور ((العـالم كـإرادة وتصـور)) فوجـد فيـه كمـا قـال ((مـرآة طالعـت فيهـا العـالم والحيـاة بـل وطبيعـة نفسـي مرسـومة في جـلال مخيـف)) ويسـتطرد نيتشـه قـائلاً فـي هـذا الشـأن: ((انـه ليبـدو وأن شـوبنهاور كـان يخـاطبني أنـا. لقـد احسسـت فيـه شـعوره المـتحمس وخيـل الي انـي اشـهده مـاثلاً امـامي في كـل سـطر ينـاديني نـداءً صـارخاً انهـض لانكـاره وتفنيـده للحيـاة، ويعـد نفسـه انـه ورث عـن شـوبنهاور فكـرة الإرادة[1] ومنـذ ذلـك الحـين اعتنـق المـذهب ودعـا صـاحبه ((ابـاه)) واقبـل علـى دراسـة الفلسـفة اذ وجـد انهـا تنظـر في الإنسـان والعـالم مباشـرة بينمـا الادب يظهرنـا على العـالم والإنسـان خـلال كتـب [2]. ولقـد اسـتمر تـأثير لـون فلسـفة شـوبهاور الاسـود على افكـار نيتشـه بشـكلٍ دائـم ولـم يقتصـر تـأثير هـذه الفلسـفة على نفسـه ايـام تحمسـه لشـوبهاور وعـده مربيـاً ومثقفـاً ((كمـا اشـار في عنـوان احـدى مقالاتـه، بـل لازمـه فـي الايـام التـي رفـض فيهـا التشـاؤم كعامـل مـن عوامـل الانحطـاط والانحـلال [3] ورغـم اخـتلاف شـوبنهاور اختلافـاً واضـحاً عـن نيتشـه، الا انهمـا يشـتركان في شـيء واحـد وهـو ان فلسـفة كـل منهمـا فلسـفة ((عينيـة)) بمعنى انهـا تـرتبط بـالواقع قبـل كـل شـيء، وتجعـل مـن الوجـود الإنسـاني والحيـاة الإنسانية موضعاً اساسياً للفلسفة[4].

وفي سـن الثالثـة والعشـرين (1867) انخـرط في سـلك العسـكرية، لكـن خدمتـه انتهـت بمـا يقـارب الكارثـة، فقـد كانـت الحيـاة العسـكرية مجهـدة لـه الى حـد بعيـد، فلـم يقـوَ على احتمالهـا وسـرعان مـا اخلى سـبيله. ومنـذ تلـك اللحظـة قـدس الجنديـة بعـدها رمـز القـوة التـي تعـوزه ((احسسـت للمـرة

(1) رمسيس عوض، "ملحدون محدثون ومعاصرون" ، ص18.

(2) يوسف كرم، "تاريخ الفلسفة الحديثة"، ص406.

(3) ول ديوارنت، المصدر السابق ص509.

(4) فؤاد كامل عبد العزيز،" فلاسفة وجوديون" ، ص25.

الاولى ان اسمى إرادة للحياة لاتعبر عن نفسها في التنازع من اجل البقاء، وانما في إرادة القوة، إرادة السيطرة، إرادة القتال))[1].

ثم انتقل من حياة الجندية الى نقيضها وهي الحياة العلمية واعد رسالة نال بها الدكتوراه في الفلسفة ولما بلغ سن الخامسة والعشرين (1869) عين استاذاً مساعداً في فقه اللغة القديمة في جامعة بازل [2].

وفي خريف 1868 تم التعارف بين نيتشه وفاغنر وقد كان الاخير في زيارة لاخته السيدة ((بروكهاوس)) التي كانت من معارف عائلة ((رتشل)) وهو استاذ نيتشه الذي كان معجب به كثيراً [3] وفي تلك الفترة كان نيتشه في مستهل حياته العقلية يشق طريقهُ بعزم وقوة، اما فاغنر فقد اقترب من نهاية حياته الفنية واتم التعبير عن ذاته او كاد، فكان الاول مغموراً لايعرفه احد وان يكن شديد الثقة بمستقبله اما الثاني فكان على كل لسان، ومجده الماضي يكفيه في مستقبل حياته. ورغم هذا ساد التفاهم بين الرجلين ولم تكن الموسيقى وحدها هي مصدره، بل جمع بينهما الاعجاب المشترك بفلسفة شوبهاور، وبتفسيره الفني للحياة والعالم[4]. وكان من الطبيعي ان يعجب نيتشه بفاغنر، ما دام يعجب باستاذه شوبنهاور. فموسيقى فاغنر تحقيق لنظرية شوبنهاور في الفن، وهي النظرية التي تريد ان تجعل من الفن عموماً والموسيقى خصوصاً، الوسيلة الوحيدة للخلاص في الحياة من الحياة، لأن الموسيقى تصوير دقيق شامل لإرادة الحياة التي هي الوجود[5] وان لها مقدرة سحرية هائلة على فتح آفاق روحانية جلية وتهيئة صورة من صور الوجود جليله وسامية ويستثيرها بماله من قوة ايحاء هائلة.

---

(1) هنري توماس، "اعلام الفلسفة (كيف نفهمهم)"،ترجمة : متري أمين ، ص318.

(2) عبد الرحمن بدوي، "موسوعة الفلسفة"، ج2 ، ص508.

(3) عبد الرحمن بدوي، "نيتشه" ، ص54.

(4) فؤاد زكريا، نيتشه، ص23.

(5) عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق ، ص11-12.

وعـد نيتشـه ان (فـاغنر) يمتلـك هـذه الميـزة الى اعلى درجـة حتى كـان يعتقـد ان موسـيقى فـاغنر قـادرة على تجديـد الحضـارة كلهـا بـل على خلـق حضـارة سـامية جديـدة[1] ففي خطـاب ارسـله الى صـديقه (ارفـن روده)، بعـد ان شـهد الحفلـة الموسـيقية الفاغنريـة الكبـرى سـنة 1871 يقـول ((حينمـا اتخيـل ان بضـع مئـات مـن النـاس مـن الجيـل المقبـل يشـعرون في الموسـيقى مثلمـا اشـعر بـه انـا منهـا، انتظر حضـارة جديـدة كـل الجـدة))[2] ومـن جهـة اخـرى فقـد اعجـب فـاغنر وكوزيمـا[3] بـذلك الشـاب المـتحمس ووجـداه يفـوق في ثقافتـه كـل مـن دخـل في دائـرة معرفتهـا، وادراك فـاغنر انـه في حاجـة الى مثـل هـذه العقليـة المتحمسـة التي تسـتطيع ان تـأتي بـأقوى الـدعامات لآرائـه الفنيـة في ميـدان الفلسـفة والفكـر[4] وهـذا مـا حصـل في بدايـة الامـر فقـد اخـذ نيتشـه اعجابـه بفـاغنر الى تـأليف اول كتبـه في الفـن في اسـلوبه الشـعري الذي لم يكن لينتظر من عالم لغوي[5].

وفي 1870-1871 نشـبت الحـرب السـبعينية بـين المانيـا وفرنسـا حـاول المسـاهمة ملبيـاً نـداء الـوطن ولكـن ضـعف بصـره اقعـده عـن الاشـتراك في القتـال، فـاكتفى في القيـام بأعمـال التمـريض في الجـيش، فلـم يفـد منهـا سـوى سلسـلة مـن الامـراض انتقلـت اليـه بالعـدوى مـن الجنـود المصـابين ومـن هـذه الامـراض الـتقط عـدوى الخـانوق)) و ((الـديزانطريا)) مـن بعـض الجرحى

(1) ضياء الدين ابو الحب، "الموسيقى وعلم النفس" ، ص26.

(2) عبد الرحمن بدوي، "نيتشه" ، ص62.

(3) يقال ان احد اسباب سوء العلاقة بين نيتشه وفاغنر هو حب نيتشه لكوزيما زوجة فاغنر حيث تبين ذلك عند وقوف نيتشه على عتبة الجنون متصوراً اياها ((اريان)) وهو ((ديونسيوس)) في الاسطورة اليونانية، وكتب لها ((اريان انا احبك)) ولم تكن اشاراته واضحة ولكن عندما فلت منه زمام عقله الواعي كشف عن هذا الحب الصامت القديم ، على نحو لايدع مجالاً للشك (ينظر: فؤاد زكريا، "نيتشه"،ص24-25) .

(4) فؤاد زكريا، "نيتشه" ، ص23.

(5) احمد امين (وآخر) ، "قصة الفلسفة الحديثة" ، ص514.

فأرسـل الى بلـده محطمـاً مهـدماً لقضـاء فترة نقاهـة فقـام بتعـديل بعـض اماله السابقة حول المانيا[1].

وفي عـام 1872 حضـر حفلـة وضـع الحجـر التأسيسـي لمسـرح بـايروت، وفي عـام 1876 اقيمـت الحفـلات الموسـيقية الاولى في بـايروت فـذهب الى تلـك الحفـلات لأخـر مـرة سـنة 1878 حيـث كانـت نهايـة العلاقـة بينـه وبـين فـاغنر في اوبـرا ((بارسـيفال))[2] حيـث امـتلأت نفسـه يأسـاً مـن فـاغنر وفـن فـاغنر[3] الـذي صـار يغـازل موضـوعات صـوفية مسـيحية او صـوفية زائفـة – والتي كانـت الغايـة منهـا التـأثير في المانيـا[4] وبـدلاً مـن ان يـرى مـن فـاغنر فنـاً حقيقيـاً، رأى روحـاً مسـرحية هزليـة، فيـئس مـن العصـر لان فـاغنر اكبـر عبقريتـه تمثلـه، فكـل حكـم يجـري على فـاغنر يجـري على العصـر ولقـد كانـت هنـاك ثلاثـة عوامـل وراء هجـر نيتشـه لبطلـه وهـي: اولاً ابتـداؤه الشـعور بذاتـه شـعوراً قويـاً، وثانيـاً ذهـاب ايمانـه بفلسـفة شـوبهاور، ثالثـاً الـروح المسـرحية التـي قـدمها فـاغنر في مسـرح بـايروت وبالتـالي تبـدد امـل نيتشـه في خلـق حضارة ديونزوسية جديدة عن طريق موسيقى فاغنر[5].

وفـي عـام 1879 اسـتقال مـن التـدريس بسـبب المـرض وتعـدّ الفتـرة الثانيـة مـن حياتـه وبـدأت مرحلـة خطـرة في حياتـه مرحلـة انهيـار صحته التي

---

(1) يانكو لافرين، "نيتشه" ، ترجمة : جورج حجا ، ص21.

(2) بارسيفال : نبيل اسطوري ، يظهر في اسطورة الملك اثره اصل قصته في خرافة سليته قديمة. كتب قصته ((كريستين الترويـة)) ، تصف سعي هذا النبيل في رحلته في سبيل الحصول على ألكأس المقدسة وهي الكأس التي شرب فيها السيد المسيح لأخر مرة، وهي التي يقال ان بعض حواريه جمع فيها قطرات من دمه وهو مصلوب . وقد الف اشنباخ قصيدته عنه وتعد من اروع قصائد القرون الوسطى. ولقد ألف فاغنر على اساس هذه القصيدة دراما موسيقية باسم بارسفال ، ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، 304.

(3) عبد الرحمن بدوي، "نيتشه"، ص67.

(4) يانكو لافرين، "نيتشه"، ترجمة : جوج حجا ، ص30.

(5) عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق ، ص68.

اجبرته على ترك عمله كمدرس[1]، وفي عام 1882 تعرف على فتاة روسية اسمها (لوسالوميه) وتقدم لها لكنها رفضته، فأنفصل عنها نهائياً في خريف هذا العام ثم قضى وقته في اماكن عديدة حتى عام 1888 حيث اقام في تورينتو[2] وفي خريف عام 1889 بينما كان نيتشه يغادر كوخه في الصباح رأى سائق عربة وهو يضرب الجواد بقسوة فصرخ وركض عبر الباحة ورمى بذراعيه حول عنق الحصان وفقد وعيه وسقط وهو ما يزال ممسكاً بعنق الحصان، حتى تجمع الناس وكذلك صاحب الدار الذي تعرف عليه فحمله الى غرفته وبقي فترة طويلة مغشياً عليه، وعندما استفاق لم يعد الى وعيه كم كان قبل الحدث فبدأ يصرخ ويضرب على البيانو. وبعد هذه الحادثة اخذ يكتب مجموعة رسائله المشهورة الى قضاة اوربا وأصدقائه معلناً انه قادم كديونيسوس، وكالمسيح المصلوب[3] وان عدد تلك الرسائل التي كتبها غير معروف[4].

ثم اقام في احدى مستشفيات بازل وفيينا وفي عام 1890 اقام عند امه التي تولت العناية به وبعد وفاة امه عام 1897 اخذت العناية به اخته، وفي عام 1900 توفي نيتشه في فيمار[5].

2. الاطر العامة لفلسفة نيتشه

ليس من اليسير على المرء ان يلخص مضمون تفكير نيتشه، اذ انه ليس فيلسوفاً بالمعنى المألوف، ولم يترك عرضاً منهجياً لآرائه [6] كما انه

---

(1) William Kelley Wricht , A History of Modern Philosophy, p. 340.

(2) عبد الرحمن بدوي، "موسوعة الفلسفة"، ج2 ، ص508.

(3) للاطلاع على بعض هذه الرسائل التي كتبها نيتشه ينظر:

- Peterfuss and Henry Shapiro , Nietzsche. A self Portralt from his letters. Edited and Translated.

(4) R. J. Hollingdale Nietzsche . The man and His Philosphy. p.282.

(5) عبد الرحمن بدوي، "موسوعة الفلسفة" ، ج 2 ، ص508.

(6) برتداندرسل، "حكمة الغرب" ، ج2، ترجمة : فؤاد زكريا ، ص202.

دون افكـاره ومؤلفاتـه علـى هيئـة فقـرات منفصـلة وهـو لـم يضـع حـدود لتفكيـره، بـل يتـرك الفكـرة تظهـر تلقائيـاً دون ان يعوقهـا عـائق، ويـدونها كمـا حظـرت علـى ذهنـه وان مزاجـه الشـعري والادبـي لعلـه كـان وراء لجوئـه الى هذا الاسلوب [1].

يعـد نيتشـه واحـداً مـن اعظـم الشخصـيات المصـيرية في التـاريخ الروحي للغـرب، ورجـل يرغمنـا علـى اتخـاذ قـرارات نهائيـة، وعلامـة اسـتفهام رهيبـة علـى الطريـق – الـذي حـدوده تـراث الاوائـل وألفـا عـام مـن المسـيحية - الطريـق الـذي سـلكه الإنسـان الاوربـي حتى الان. وقـدم حـاك في صـور نيتشـه ان هـذا الطريـق سـيكون طريـق الضـلال، وان الفكـر قـد ضـل طريقـه، ولابـد اذن مـن العـودة الـى الـوراء عـودة تعني رفـض كـل ماكـان يعـد حتى الان مقدسـاً ((وخيـراً)) و ((حقـاً)) واسـم نيتشـه يـرتبط بنقـد جـذري للـدين والفلسـفة وللعلـم والاخـلاق [2] وهجومـاً مضـاداً ايـديولوجياً موجهـاً ضـد الطبقـة العامـة والاشـتراكية المعتبـرون عـدواً رئيسـاً [3] فقـد كـان ديناميـت فلسـفي مـا مـسّ شـيئاً الا وجعلـه قـابلاً للانفجـار، وهكـذا وصـف نفسـه قـائلاً ((انـا لسـت بشـراً انـا ديناميـت))[4] ولقـد عـد نيتشـه ان فكـره وفلسـفته موجهـة الى القـرنين الحـاليين أي العشـرين والواحـد والعشـرين حيـث يقـدم نقـداً جـذرياً للحداثـة [5] في مختلـف اوجـه تحققهـا في المجتمعـات الغربيـة

---

(1) قيس هادي احمد، دراسات في الفلسفة العلمية والانسانية، ص154.

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص509.

(3) جورج لوكاكش، "تحطيم العقل"، ج2، ترجمة : الياس مرقس ، ص120.

(4) فتحي المسكيني، "الهوية والزمان وتأملات فينومنيولوجية لمسألة النحن"، ص122.

(5) الحداثة **Modernism** : هي ظاهرة غربية انطلقت من اوربا مع الثورة الفرنسية (1789م) وعنت التغيير في النظام السياسي من النظام الملكي الى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي، والزامية التعليم للاطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة الى المواطن لابن الطائفة او الدين. عبد الوهاب المسيري(واخر) ، "العلمانية تحت المجهر"، ص311-312.

وهـو مـن الحداثـة نفسـها [1] وكـذلك قـدم لنـا نقـداً للميتافيزقيـا ومفاهيمهـا الاساسـية، مـن زاويـة انهـا تزييـف صـارخ ومقصـود للوجـود: فهـي تحبـك تصـورات زائفـة عـن العـالم، وعـن الحيـاة، وعـن طبيعـة الواقـع. وتضـفي على هـذا الواقـع اوهـام الـذات واسـتيهاماتها. وترتقـي بمقـولات العقـل، والمنطـق، وبالمعـايير الاخلاقيـة المحتقـرة للحيـاة والوجـود، الى مرتبـة محمـولات جوهريـة، وصـفات ملازمـة لطبيعـة الوجـود وذاتـه، والغايـة مـن ذلـك كلـه اضـفاء صيرورة الواقع والتعتيم على تناقضاته[2].

لـم يقـف قـدر [3] نيتشـه عنـد حـدود النقـد والهـدم بـل قـدم لنـا نظـرة خاصـة للوجـود فـالوجود هـو الحيـاة وليسـت الحيـاة الا إرادة وليسـت الإرادة الا (إرادة قـوة) والحيـاة تقـويم، ولكـي يحيـا الإنسـان لابـد لـه ان يضـع قيمـاً، بمعنى ان يفاضـل ويـوازن، ويعطي لهـذا الشـيء مـن القيمـة اكبر ممـا يعطيـه للأخـره ويميـل الى هـذا ولا يبـدد ذاك. وهـذا التقـويم نفسـه هـو الوجـود ايضـاً، فالحيـاة والوجـود شـيء واحـد لان كلهمـا تقـويم. والحيـاة تقـويم وإرادة [4] والإرادة لا تتجلى الا مـن الحيـاة، ومـع هـذا فـان مـا يـدعو إليـه ان هـو الا إرادة القـوة لا إرادة الحيـاة وان هنـاك امـور كثيـرة يراهـا الحي ارفـع مـن الحيـاة نفسـها ومـا كـان ليـرى اشـياء افضـل مـن الحيـاة، لـو لـم تكـن هنالـك إرادة قـوة[5] فـإرادة القـوة هي التي تكشـف عـن حقيقـة الخير والشـر [6] وطالما كانـت الحيـاة ليسـت سـوى إرادة القـوة فـان الحيـاة هي المعيـار الـذي يحـل محـل الخيـر والشـر وان غايـة الإنسـان لـن تعـود هـي الوصـول الـى حالـة معينـة

---

(1) سعاد حرب، بحث "في الفرد والحداثة عند نيتشه"، اوراق فلسفية، ص5.

(2) عبد الرزاق الراوي، موت الانسان (في الخطاب الفلسفي المعاصر) ، ص34.

(3) لقد كان فكر نيتشه هو قدره، حيث يقول نيتشه ((ان كان الفكر هو قدرك، فأجّل هذا القدر كما تجّل الله، وضح من أجله بأفضل شيء عندك واحب شيء الى نفسك))، عبد الغفار مكاري، بحث " نيتشيه - قدره هو فكره " ، مجلة الفكر المعاصر، العدد الحادي والثلاثون، 1967، ص58.

(4) صلاح قنصوة، "نظرية القيمة من الفكر المعاصر"، ص167-168.

(5) فريدريك نيتشه، "هكذا تكلم زاردشت"، ترجمة جديدة ، ص134.

(6) المصدر نفسه، ص132.

تحـددها القواعـد الاخلاقيـة المعمـول بهـا. بـل هي ان يكسـب المـرء مزيـداً مـن العـلاء مـن الحيـاة على الـدوام، وذلـك مـا يعنيـه نيتشـه بفكـرة الإنسـان الاعلى[1] ويقـول نيتشـه ان مـا نحتـاج اليـه في هـذه المعركـة المسـماة بالحيـاة هـو القـوة لا الطيبـة والكبريـاء لا الخضـوع والـذكاء الحـازم لا محبـة الغيـر ومسـاعدة النـاس وان المسـاواة والديمقراطيـة مناقضـة لنظريـة الانتخـاب الطبيعـي وبقـاء الاصـلح، كمـا ان هـدف التطـور هـو العبـاقرة لا جمـاهير الشـعب، والحكـم الفاصـل في جميـع الخلافـات ومصـائر الامـور هـي القـوة لا العدالـة [2] ويقـول كـذلك ((لقـد تيقنـت مـن ان إرادة القـوة موجـودة في كـل حـي ورأيـه ان الخاضـعين انفسـهم يطمحـون الـى السـيادة لان فـي إرادة الخاضـع نبـدأ سـيادة القـوي علـى الضـعيف، فـإرادة الخاضـع تطمـح الـى السـيادة ايضـاً لتـتحكم فـيمن هـو اضـعف منهـا، وتلـك هـي اللـذة الوحيـدة الباقيـة فـلا نتخلى عنهـا))[3]. وبعـد ان اصـبحت الفكـرة الاساسـية لـدى نيتشـه هي عقيـدة إرادة القـوة يـذهب بهـا بعيـداً... فيقـول اننـا لـن نجـد معنى شـيء مـا اذا لـم نعـرف مـا هي القـوة التي تمتلـك الشـيء او تعبر عـن نفسـها فيـه فكـل قـوة هـي امـتلاك كميـة مـن الواقـع والسـيطرة عليهـا واسـتغلالها، وحتى الادارك الحسـي في وجوهـه المتنوعـة هـو تعبيـر عـن قـوة تمتلـك الطبيعـة [4] وان الرغبـات الباطنـة هـي بمثابـة النبضـات لإرادة القـوة المحـددة لافكارنـا ((ولقـد يمـضِ الشـطر الاعظـم مـن نشـاطنا العقلي دون ان نشـعر بـه ولعـل التفكير الشـعوري هـو اضـعف تفكير[5] وذلـك لان الغريـزة هي العمـل المباشـر

---

(1) فؤاد زكريا، "نيتشه" ، ص99.

(2) ول ديوارنت، "قصة الفلسفة" ، ترجمة : فتح الله محمد المشعشع ، ص505.

(3) فريدريك نيتشه، المصدر السابق ، ص133.

(4) جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة" ، ترجمة : اسامة الحاج ، ص8.

(5) يلتقي هنا نيتشه مع فرويد حيث يحدد فرويد ان عالم اللاشعور الاوسع والاعمق في حياتنا، حيث شبه فرويد الشخصية الانسانية بجبل الجليد، يمثل الجزء الطافي منه فوق الماء الجانب الشعوري في شخصيتنا وهو الجزء الصغير من الجبل اما الجزء الاعظم فهو الجزء الغاطس في

لإرادة القوة دون ان تشوبها شوائب الادارك الشعوري فالغريزة هي اشد ما عرف الإنسان حتى الان من الوان الذكاء)). ولايب ان الإنسان قد بالغ في تقدير ادراكه العقلي مبالغة لامبرر لها. وليس الادارك سوى عملية ثانوية لا اهمية لها ولا لزوم وان العقل عاجز امام إرادة القوة وانه سلاح بيدها[1]. وكذلك الاخلاق هي إرادة قوة وطالما ان الغريزة هي العمل المباشر لإرادة القوة لذلك يصدح نيتشه بضرورة تشييد الاخلاق على اساس بايولوجي فنحكم على الاشياء بمدى تعلقها بالحياة.

ويقول ((سأصوغ مفهوماً شيء طبيعي في الاخلاق، كل اخلاق سليمة تسودها غريزة من غرائز الحياة – ان تستجيب كل قانون من قوانين (يجب عليك) ولا (يجب عليك) دائما لواحدة من وصايا الحياة، هكذا يتم على الدوام استبعاد عائق ما او مقاومة ما لسبل الحياة. إن الاخلاق المضادة للطبيعة، أي الاخلاق الملقنة، المجمدة، المنصوح بها الى هذا اليوم، تسير على العكس تماماً ضد غرائز الحياة.. انها إدانة سرية تارة وتارة عنيفة ومجلجلة لهذه الغرائز)) [2] واذا نظرنا الى فكرة إرادة القوة على انها بدورها تعبير عن دعوة نيتشه الى احلال تحقيق الحياة محل الاخلاقية، استطعنا ان نفهم مايريده نيتشه من خلال هذه الفكرة، فإرادة القوة شيء مكمل لإرادة الحياة، حيث ان نيتشه لايسعى فقط الى مجرد الحياة، ولايكتفي بها، بل يسعى الى القوة ايضاً، فإرادة القوة يجب ان تفهم على انها سعي متواصل الى المزيد من الامتلاء من الحياة ليس الا[3] ولقد كانت رغبة نيتشه في تشيد اخلاق على اساس بايولوجي انطلاقاً

الماء والمتمثل بالجانب اللاشعوري – ويعد فرويد اول من اكتشف ان الوعي قائم على اللاوعي – (الباحث).

(1) ول ديوارنت، "قصة الفلسفة"، ترجمة : فتح الله محمد المشعشع ، ص527.

(2) فريدرك نيتشه، "أفول الاصنام"، ترجمة : حسان بو رقية (وآخر) ، ص39-40.

(3) قيس هادي احمد، "دراسات في الفلسفة العلمية والانسانية"، ص163.

مـن ايمانـه بنظريـة ((دارون)) في ((تنـازع البقـاء والبقـاء للاصـلح)) حيـث اخـذ نيتشـه مـن نظريـة ((دارون)) نتيجتهـا الحتميـة في الاخـلاق مـن غير خـوف ولا وجـل، فـاذا كانـت الحيـاة تنـازع البقـاء وبقـاء الاصـلح دون غيره، فـالقوة هي الفضـيلة السـامية، والضـعف هـو النقيصـة والشـر، والخيـر هـو الـذي يسـتطيع ان يحيـا ويظفـر، امـا الشـر فهـو مـا يخـور ويهـوى، هـذه هي النتيجـة اللازمة لمبدأ تنازع البقاء.

ولقـد سـلم نيتشـه بهـذا المبـدأ ولـم يتـردد فـي ان يولـد منهـا نتائجهـا المحتومـة فـي الاخـلاق[1] أي ان نيتشـه اخـذ مـن دارون قانونـه التطـوري (الطبيعي – البـايولوجي) واحكـم التـاريخ بمنطـق القـوة واسـتنتج مـن قـانون دارون ايضـاً ان التـاريخ والحيـاة تسـير مدفوعـة بـإرادة الظفـر المؤيـدة بقـوة لاتعـرف الرحمـة وهي مبـدأ الحيـاة وسـر الصـراع التـاريخي الـذي يتـوج بظهـور الإنسان الاعلى الذي هو امل المستقبل [2].

وبعـد ان وضـحنا اثـر نظريـة دارون في فلسـفة نيتشـه لابـد ان نبـين ان نيتشـه سـبق وانتقـد مـذهب دارون ((تنـازع البقـاء)) وعـده مـذهباً بـاطلاً ((اذا كـان يريـد ان يفسـر بـه جـوهر الحيـاة والوجـود. فليسـت الحيـاة تنـازع البقـاء فتلـك حالـة شـاذة، وانمـا تنـازع القـوة وتنـازع السـيطرة. ان إرادة حفـظ الحيـاة تعبيـراً عـن ضـائقة ومـأزق، وعـن ضـعف وتضـييق لغريـزة الحيـاة، الجوهريـة الحقيقـة، التي هي التوسـع في القـوة، بـل ان هـذه الغريـزة غالبـاً مـا تجعـل حفـظ الحيـاة تعبير عـن خطـر و تضـحي بـه والـذي يسـود الطبيعـة هـو الضـائقة والمـأزق، بـل الفـيض والتبـذير حتى الـى درجـة الجنـون، وليسـت تنـازع البقـاء الا حالـة شـاذة وتضـيقاً مؤقتـاً علـى إرادة الحيـاة. وان نـزاع

(1) احمد امين وزكي نجيب محمود، "قصة الفلسفة الحديثة"، ص508-509.

(2) علي حسين الجابري، "فلسفة التاريخ في الفكر الغربي المعاصر"، ج1، ص243.

الكبيـر والصـغير يـدور حـول السـيادة والنمـو والاتسـاع، حـول القـوة، وتبعـاً لإرادة القوة[1] التي هي إرادة الحياة))[2].

إذاً مـن خـلال مـا ذكرنـا ان نيتشـه رغـم انتقـاده لنظريـة داروِن في تنـازع البقـاء وبقـاء الاصـلح الا انـه ولـد مـن نتائجهـا المحتومـة اخـلاق خاصـة بـه وقائمة على هذا المبدأ [3].

ومــن خــلال دراســته لمجمــل تــاريخ الاخــلاق الرفيعــة والوضــعية التــي ســادت العــالم، والتي لاتـزال تسـود حتى اليـوم، لاحـظ وجـود عـدة صـفات معينـة بـدت مقرونـة بعضـها بـبعض، وظهـرت دائمـاً في وقـت واحـد، حتى انـه اســتطاع ان يكشــف عــن وجــود نــوعين مــن الاخــلاق، نــوعين رئيســيين مختلفــين اختلافــاً جوهريــاً وهــي: اخــلاق للســادة واخــلاق للعبيــد وارجــع الاخـلاق في مجملهـا الى طـابعين رئيسـيين ايضـاً همـا: اخـلاق السـادة واخـلاق العبيـد [4] وجـاء مشـروعه هـذا في نقـد الاخـلاق القديمـة وتـدميرها في كتابيـه ((مـا وراء الخيـر والشـر)) و ((اصـل الاخـلاق وفضـلها)) ودعـم فيهـا مبادئـه الاخلاقيــة بمشــتقات لغويــة، ومهــد الطريــق الـى اخــلاق البطـل ((الإنســان الاعلى)) [5] فبمـا ان القـوة وحـدها وليسـت الشـفقة هي الاسـاس في الاخـلاق،

---

(1) ارادة القوة – (بنفس هذه النظرية انتقد نيتشه شوبهاور ايضاً بعد ان ادرك مواطن الضعف فيها وخطأ المقدمة وخطأ النتيجة التي انتهت اليها، فعارضها بنظريته في الارادة. فشوبنهاور يقول لا للحياة، بينما يقول نيتشه الحياة قيمة في ذاتها وليست شر مطلق كما انتهى الى القول شوبنهاور، نيتشه، عبد الرحمن بدوي، ص66). للاطلاع اكثر على مفهوم الارادة عند شوبنهاور ونيتشه ينظر: (فلاح حسون غزوان، الارادة والبطولة بين شوبنهاور ونيتشيه، رسالة دكتوراه (مخطوط) ، قسم الفلسفة ، جامعة بغداد ، 1999 .

(2) عبد الرحمن بدوي، "نيتشه"، ص225-226.

(3) بغية تحديد الاطر العامة لفلسفة نيتشه حاولنا الايجاز في مفردات الموضوع، وسنحاول في الفصلين القادمين ان نتناول فلسفة نيشته بشكل اكثر تفصيلاً وبما يتماشى مع مادة البحث (الباحث).

(4) عبد الرحمن بدوي، "موسوعة الفلسفة"، ج2، ص510.

(5) ول ديوارنت، "قصة الفلسفة" ، ترجمة : فتح الله محمد المشعشع، ص525.

لـذلك ينبغـي علـى الإنسـانية ألا تتجـه بجهودهـا الـى رفـع طبقـة العـوام او الاكثريـة مـن الشـعب، ولكـن النهـوض بـأقوى وافضـل الافـراد في الشـعب. وان يكـون هـدف الإنسـانية هـو الإنسـان الاعلى ولـيس الجـنس البشـري بأسـره))[1]

فيقـول علـى لسـان زاردشـت: ((انـي أت الـيكم بنبـأ الإنسـان الاعلـى، فمـا الإنسـان العـادي الا كـائن يجـب ان نفوقـه، فمـاذا اعـددتم للتفـوق عليـه؟)) ويـدعونا الى جعـل هـذا الإنسـان الاعلى فيقـول ((فلتتجـه ارادتكـم الى جعـل الإنسـان الاعلى ليكـون معنى هـذه الارض وروحهـا))[2] وليكـون هـدف الجـنس البشـري انمـا هـو الإنسـان الاعلى، ثـم يصـور لنـا نيتشـه العـالم على انـه – معمـل ضخم ينبغي ان تبـاد فيـه اطنـان مـن النفايـة لينـتج اوقيـة مـن ذهـب، فـلا تحمـين سـواد النـاس ولاتسـاعدن اوسـاطهم، ولاتشـفقن علـى السـفلة، ((فهـؤلاء جميعـاً هـم الـذين حيـواتهم في تجربـة الطبيعـة التي تقـوم بهـا للحوصـل علـى الافضـل)) او قـل هـم السـماد الـلازم لتخصـيب التربـة لكـي يمكن لبذرة الإنسان ان تزدهر وتثمر الإنسان الاعلى[3].

ولقـد جـاءت دعـوة نيتشـه للانسـان الاعلى بعـد اعلانـه عـن مـوت الإلـه. فيقول ((لقد ماتت جميع الالهة ونريد الان ان يعيش الإنسان الاعلى)) وعد نيتشه ان الحقيقة ذات الاهمية الكبرى في التاريخ هي ان الإله قد مات وان الايمان بالاله المسيحي لـم يعـد جـديراً بـأن نقـر بـه، وكـذلك عـد ان هـذه الحقيقـة (مـوت الإلـه) حدث اساسي في التاريخ الخلقي للانسان. وبعد ان اعلن موت الإله حاول ان ينقذ العالم من هذا الفراغ الالحادي الذي اوجده نيتشه ولقد كان له ذلك باعلانه على الإنسان الاعلى الذي سيكون البديل الصالح للإله: وكان يعتقد ان التاريخ اختاره شـفيعاً لـدور المنقذ الجديد لكي يدل على الطريق الجديدة لمصير الجنس البشري الذي حرم من الإله[4].

---

(1) احمد امين (واخر) ، "قصة الفلسفة الحديثة"، ص536-537.

(2) فريدريك نيتشه، "هكذا تكلم زاردشت" ، ترجمة : جديدة ، ص30.

(3) هنري توماس، "اعلام الفلسفة كيف نفهمهم" ، ترجمة : متري امين ، ص323-324.

(4) يانكو لافرين، "نيتشه"، ترجمة : جورج جحا ، ص112-113.

ويمكن عد هذه الافكار هي اطر عامة لفلسفة نيتشه ولقد تعمدنا الايجاز بها لكي لانتجاوز على بعض مفردات البحث القادمة.

وبعد ان استعرضنا بشيء من الايجاز حياة وفلسفة نيتشه وموقعه في الحضارة الغربية وماله من اثر في صوغ الكثير من قسمات الفلسفة الحديثة والمعاصرة. نرى وبكل تواضع ان نيتشه وبرغم ما كان له من تأثر بفلسفة شوبنهاور وفن فاغنر الا اننا لانستطيع بل من المحال القول ان ((نيتشه لم يبتكر مذهب خاص به، وانه اخذ اركان مذهبه عن شوبنهاور وفاغنر، ولم يكن له إلا الاسلوب الذي عبر به عن هذا المذهب))[1] لان نيتشه قد تأثر بشوبنهاور وكما ذكرنا سابقاً الا انه ثار على هذه الفلسفة بعد ان ادرك مواطن الضعف فيها، وكذلك الحال هو مع فاغنر، فشتان ما بين فلسفة تدعو إلى العزوف عن الارض وفلسفة تدعو إلى الالتصاق بهذه الارض وانتزاع كل ما فيها من خير ومتاع[2] وكذلك الحال هو مع فاغنر، حيث كان ينتظر نيتشه من فاغنر اصلاحاً عاماً لكافة اوجه الحياة العامة من اخلاق وسياسة وعلاقات اجتماعية لان المسرح صورة مصغرة للمجتمع لكن فاغنر عجز عن ذلك هذا ما ادركه نيتشه من خلال مشاهدته لبعض حفلات بايروت [3] وايقن انه من المحال ان تشرق شمس الاصلاح من هنا او ان تبعث حضارة ديونسيوس من جديد[4]. ووجه نقده للفاغنرية وكان نقده أهم نقد موجه لها بعد ان آمن أن فن فاغنر لم يعد ينتسب إلى المستقبل او يعد به، بل اصبح من الماضي السحيق، وصاحب هذا الفن ليس الا ساحراً يستغل ضعف الجماهير للسيطرة عليهم ثم يبقيهم ضعفاء باقين على فقرهم الروحي وعلى استسلامهم

---

(1) يرى يوسف كرم في كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة" ان (نيتشه لم يبتكر مذهب خاص به وانه أخذ اركان مذهبه عن شوبنهاور وفاغنر ولم يكن له الا السلوب الذي عبر به عن هذا المذهب) ، ص405. والحقيقة ان نيتشيه له من الاصالة والابداع الشيء الكثير الذي فاق به شهرة شوبنهاور وفاغنر.

(2) فؤاد كامل عبد العزيز ، "فلاسفة وجوديون" ، ص 25 .

(3) بايروت، مدينة في ولاية بافاريا حيث شيد لودفيج الثاني ملك بافاريا مسرحاً خاصاً لتحقيق مسرحيات رتشارونا فاغنر الغنائية ((ينظر الهامش رقم (2) من صفحة 21، نيتشه، فؤاد زكريا)

(4) فؤاد زكريا، نيتشه، ص26.

المتخاذل ومصيرهم الحزين فهو لم يترك نقيصة منهم الا مجدها ولا جرحاً الا وصفه بالسمو، ذام ان فاغنر ليس الا متفسخاً ذا غرائز سوقية وان التهريج والشعوذة يجريان في دمه[1].

3. مؤلفاته

لقد بدأ مؤلفات نيتشه[2] في بداية شبابه وبالذات تبدأ في عام (1858) واستمرت حتى عام (1868) وتسمى بمؤلفات الشباب، وبعدها نشرت مؤلفاته

---

(1) ثروت عكاشة ، "موسوعة الموسيقى(فاغنر)" ، ص 517 .

(2) مؤلفاته :

1- نشأة المأساة عند روح الموسيقى وظهر سنة .1872

2- الفلسفة في عصر المأساة عند اليونان 1875 ونشر بعد وفاته.

3- تأملات في غير الاوان، الجزء الاول، عن (دافيدشتراس) وظهر في آب 1873، وظهر الجزء الثاني ما بين 1872-1874 وعن ((فوائد التاريخ ومضاره)) وظهر الجزء الثالث عن (شوبنهاور المربي) واول ما ظهر سنة 1874، وظهر الجزء الرابع عن (رتشارد فاغنر في بايروت) ونشر سنة .1876

4- ((نحن الفيلولوجيين)) 1875 ونشر بعد وفاته.

5- المجلد الحادي عشر من مؤلفاته : من عهد (انساني، مفرط في انسانيته، و (الفجر)، ما بين المدة 1875-1881 ويحتوي .

6- انسان مفرط في انسانيته، وظهر فر مايو سنة .1878

7- امشاج من الاراء والامثال، وظهر في مارس سنة .1879

8- الرحالة وظله، وظهر في ديسمبر سنة .1879

9- الفجر ونشر في يوليو سنة .1881

10- المجلد الثاني عشر ويضم مجموعة من مؤلفاته : من عهد ((العلم المرح)) و ((هكذا تكلم زرادشت)) ونشر بعد وفاته.

11- العلم المرح، الجزء 1-4 ونشر سنة .1882

12- الجزء الاول من ((هكذا تكلم زرادشت)).

الجزء الثاني من ((هكذا تكلم زاردشت)) ونشر سنة 1883. وفي يناير نشر الجزء الثالث من ((هكذا تكلم زرادشت)) من سنة 1884. الجزء الرابع من ((هكذا تكلم زاردشت)) سنة .1892

13- المجلد الثالث عشر الى السادس عشر ومن بينها (ارادة القوة) نشر بعد وفاته.

14- 1885-1886 (ما وراء الخير والشر) ونشر سنة .1887

15- (مقدمات) نشر سنة 1887 وصدر في نفس السنة الجزء الخامس من العلم المرح.

16- (اصل الاخلاق وفعلها) ونشر في نوفمبر .1888

عن اليونان في الجزء التاسع من مجموع مؤلفاته والتي كتبها ما بين الفترة (1869-1872) ونشرت بعد وفاته[1] وقد كان اسلوبه في كتابة مؤلفاته على هيئة فقرات منفصلة تنطوي كل منها على فكرة كاملة. ففي الكتب الاخيرة لنيشته نلتمس اتجاهاً تدريجياً الى التنظيم والتبويب، ومنذ كتاب (ما وراء الخير والشر) تزداد الفقرات طولاً، ويصبح الارتباط والتدرج بينهما اوضح ويكاد الكتاب كله يكوّن وحدة متماسكة [2] ويجمع اكثر الباحثين ان كتابه ((هكذا تكلم زاردشت)) اهم كتبه ويعد من عيون الادب العالمي بل وابلغ ما كتب في مجال الفلسفة. وهو كتاب يقوم على نقد الدين ونقد القيم.

17- (قضية فاغنر) نشر سنة .1888

18- (شفق الالهه) نشر في يناير .1889

19- (عدو المسيح) نشر بعد وفاته سنة .1902

20- (نيشته ضد فاغنر) ونشر بعد وفاته .1901

21- (هذا هو الانسان) ونشر في عام .1908

22- وما يليها : (مدائح ديونيونيسيوس) سنة 1884؛ (عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص516-517. كذلك : فؤاد زكريا، نيتشه، ص149-150) .

(1) عبد الرحمن بدوي ، "موسوعة الفلسفة " ، ج2 ، ص 516-517 .

(2) فؤاد زكريا، "نيتشه"، ص147.

هوسرل وآلية القصدية

وإشكالية الظاهرة

ا.م. د. محمد عودة

يرى "ادموند هوسرل" (1859 ـ 1938) أن آليات المنهج الوضعي قد وقعت في أخطاء فكرية فادحة لابد من تصحيحها، إن كنا نريد الوصول إلى الحقيقة في حد ذاتها. ومن أخطاء الوضعيين أنهم يخلطون بين الرؤية في عمومها وبين الرؤية الحسية التجريبية، وذلك لقصورهم عن فهم أن كل موضوع محسوس وفردي هو محتوٍ على ماهية. والفردي شيء عرضي من حيث أنه واقعي وإن كان يحتوي على ماهية يحتم إدراكها مباشرة. كما يمكن ان يوجد صنفان من العلوم: علوم الوقائع، وهي العلوم التي تقوم على التجربة الحسية. وعلوم الماهية أو تسمى علوم الأفكار وهي العلوم التي تكون رؤية الماهية موضوعاً لها. غير أن جميع علوم الوقائع تقوم على أساس من علوم الماهية أولاً: لأنها تستعمل المنطق، وفي الغالب تستعمل الرياضيات (علوم الماهية)، وأخيرا: لان كل واقعة تحتوي على ماهية متصلة بالوجود. وعلوم الرياضة هي أيضا علوم ماهية ولكنها محضة. والفلسفة الظاهرية phenomenology تنتمي الى هذه العلوم، إذ أنها لا تضع في حسبانها مجرد الوقائع الممكنة، بل تهتم بوجود العلاقات الأساسية القائمة بين تلك الوقائع[1].

* يعد فرانز برنتانو **Frans Brentano(1838** 1917) أول من شدد على "القصدية" للوعي أي أن هذا هو دائما وعي متجه نحو شيء ما. ولقد أخذ هذا المفهوم (التصور الذهني) عن السكولائيين الذين كانوا يطلقون كلمة "القصد" للدلالة على اتجاه تواتر الفكر نحو الشيء. إلا انه وسع هذا المفهوم وجعله يشمل جميع الحوادث النفسية فقال بأن الوعي غير منطو على نفسه، بل هو ينتسب

وقد جاءت الظاهريات نتيجة طبيعية للشك الذي راود النفوس كثيراً في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فيما يتعلق بالعلوم جميعها ومن بينها الرياضيات والتي يقول فيها برتراندرسل " إن الرياضيات هي العلم الذي لا يدري المرء فيه عم يتحدث وفيم يبحث ولا ما اذا كانت عبارتها صحيحة ". فمن باب أولى تثير أزمة الشك في الميتافيزيقا الكثير من اهتمام المفكرين. على أثر ذلك انتابت الفلسفة الظاهرية نزعة واضحة تؤمن بالعلم وترغب في بلوغ مراتبه العليا وتهدف إلى تدعيمه وتقويته وتثبيته. ولكن هذه النزعة ذاتها كانت تتطلب آلية منهجية. وحين نتحدث عن هذه الآلية المنهجية فنحن نخرج من دائرة العلم لنصطنع أسلوبا أعم من القضايا العلمية[1].

وهو يتفق مع باشلار بالقول ليس هناك ما يستحق أسم الفلسفة العلمية الجادة بين الفلسفات كلها. والفلسفات السالفة لم تظهر من بينها فلسفة واحدة وطيدة وليس من بينها ما يستحق أسم الفلسفة ولهذا يمكن أن يوجد تاريخ للفلسفة[2]. ولكنهم اختلفوا من حيث التحليل النفسي، فبينما ذهب "باشلار" إلى ضرورة دراسة تاريخية حياة الباحث من الرغبات والاحساسات والانفعالات، فيذهب "هوسرل" إلى العكس من ذلك، إذ يرى أن "التحليل النفسي يهتم

دائما إلى غرض ما، وقد تأثر كثيراً بارسطو ومن أهم كتبه " مباحث سيكولوجيا الأحاسيس" و "علم النفس من وجهة نظر تجربية". وقد تتلمذ على يده هوسرل. ولمزيد من التفاصيل أنظر على زيعور في كتابه "مذاهب علم النفس" ص 132 وكذلك سماح رافع محمد في كتابه" الفينومينولوجيا عند هوسرل" ص50.46.

1ـ أ .م. بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ت. محمد عبدالكريم الوافي، مؤسسة القرباني، طرابلس، لبنان، بدون طبعة وتاريخ، ص 117.

1. عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، بدون طبعة، 1966، ص22.

2. عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، ص27.

باحساسات وانفعالات خالية من المضمون الموضوعي أي لا تشير إلى أشياء حقيقية"[1].

والظاهراتية "الفينومينولوجيا" تعني علم الظواهر، أي دراسة وصف الظاهرة، والظاهرة هي المعطى المقدم إلى الشعور بصفة مطلقة. أي " الكشف عن هذا " المعطى " أو هذا الشيء " الشيء ذاته " الذي نفكر فيه أو نتحدث عنه متجنبين في كل ذلك اللجوء إلى فرضيات وإلى ثقافة قبلية، فلا لجوء أبداً إلى أسبقيات بل الوصف هو المطلوب، وصف الظاهرة فقط. لا تشرح بل تصف هذا الشيء الأحمر. فهل يشرح لون الزهرة الأحمر مثلا بتفاسير فيزيائية ؟ فان تقول هو ذبذبات، هو مجموعة، هو كذا كذا، يعني أن نكون قد وضعنا " شيئاً ما " مكان احمرار الزهرة، شيئاً ما هو قبل التفكير أو ضد التفكير في هذا اللون (الشرح هو للعلوم الطبيعية لا للعلوم الإنسانية) الظاهرة هي، إذن الطريقة أو الوجه الذي بموجبه يكون الموضوع الذي نتأمله، أو "الشيء" معطى للوعي. لون الزهرة الأحمر كما يبدو للوعي هو الظاهرة التي ينبغي وصفها لا وصف الاحمرار وصفاً فيزيائياً أو طبيعياً[2].

والهدف الأساسي من هذه الدراسة الوصفية للشعور إدراك الماهيات الحية الكامنة فيه، والتي تحمل في ذاتها كل بداهة ممكنة. وهي تمثل الأولية التي تدعم بناء العلم الكلي. وهذه لا يمكن التوصل إليها وإدراكها بوساطة المنهج التجريبي الذي يمثل خطوة أولية بسيطة في طريق المعرفة الجامدة المحدودة، بينما تمثل الفلسفة الفينومينولوجيا بمنهجها المتعالي الخطوة الثانية المتممة للوصول الى هذه الماهيات الحية، وإدراك حقائقها الأولية البديهية. وتصبح مهمة الفلسفة الصحيحة هي الارتقاء الى عالم الموجودات ذاتها لتدرك حقائقها اليقينية المطلقة،"

---

1. المصدر نفسه ، ص 26.
2. علي زيغور، مذاهب علم النفس، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الخامسة ، 1984، ص133.

هذه الحقائق الكلية المتعالية هي الماهيات أو القبليات الخالصة التي تدرك مباشرة بالوضع البرهاني، وهي نفسها التي يجب أن تؤسس عليها الفلسفة الحقيقية[1].

كانت غاية "هوسرل" تأسيس علم جديد يكون متوافقاً مع طبيعة الفينومينولوجيا بوصفها علم للماهية، وأن يحقق أهدافها في حدس الماهيات الحية الكامنة في الشعور، لذلك فإنه لن يكون منهجاً تجريبياً ولا قياسياً أو رياضياً، لقصور هذه المناهج عن تحقيق أهداف العلم الجديد وإنما سيكون منهجاً وصفياً متعالياً، يرد العالم الخارجي إلى الذات، ليكشف داخلها عما هو معطى لنا مباشرة، ويدرك في ثنايا الشعور كافة الماهيات الكلية والأبنية المختلفة لكل معرفة ممكنة دون أن يحاول تفسيرها بالقوانين الجامدة. هذا المعنى الجديد للمنهج الفينومينولوجيا يعد اكتشافا مهماً بالنسبة لمحاولة "هوسرل" في إصلاح علوم عصره وتأسيس العلم الكلي الدقيق ونظراً لأهمية تحديد هذا المنهج الذي يتلاءم مع طبيعة العلم الجديد، نجد " هوسرل " منذ أن قدر البدء في سعيه الفلسفي يسأل نفسه مقدماً " كيف يمكنني أن أجد منهجاً يعطيني خط السير الذي أسير عليه لكي اصل إلى العلم الحقيقي؟"[2]. هذا المنهج الذي كرس "هوسرل " كل جهوده الفلسفية لبنائه، يمثل جوهر الفينومينولوجيا بما يتضمنه من رجوع إلى الأنا وتحليل أفعال الشعور القصدية وحدس الماهية الكامنة في ثناياه. والتي سوف يؤسس عليها العلم الكلي المنشود.

إذن آلية المنهج الظاهري سيكون الشعور القصدي هو "القصدية" التي تتضمن ثلاثة شروط يمكن أن تعمل من خلالها هذه الآلية عند هوسرل وهي على النحو الآتي[3]:-

---

1. سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل ، ص 127 . 128.

2. ادموند هوسرل، "تأملات ديكارتية، المدخل الى الظاهريات" ت. نازلي إسماعيل حسين، دار الكتاب العربي للطباعة، القاهرة، بدون طبعة ، 1969 ، ص 101 . 102 .

3. بوخنسكي ، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا ، ص 215 .

1- الكيفيـة التي عليها هـذه القصـدية (أي اقتنـاص الإدراك، عمليـة الإثبـات، الشك ،الاعتقاد) .

2- مادة هذه القصدية (فالمادة نفسها، أي المحتوى، يمكن أن تختص بكيفيات مختلفة، فمثلاً يمكننا أن ندرك في البداية قضية ثم نشك فيها بعد ذلك، ثم نعود فنثبت صحتها ... الخ).

3- موضـوع قصـدية التجريـد، أي دلالـة الحـد المنطقي في حـين أن المحتـوى يعـد معنى للحد المنطقي نفسه .

1- كيفية القصدية: -

أ- اقتنــاص الإدراك:- هــو عمليــة تقســيم الشــعور القصــدي وتحليلــه إلـى نوعين(1):-

أولاً- الـوعي المحايـد Neutral Consciousness وهـو شـعور الـذي لـم يبـدأ في إدراك القصد المتبادل بين الفعل والموضوع.

ثانياً- الـوعي الوضـعي Postal Consciousness وهو الشعور الذي يبدأ بتحليل الإدراك القصدي لمختلف الظواهر المعرفية كالتذكر، والتخيل، والتخمين، والظن، وغيرها وعلاقتها بنوع الإدراك والرغبات والميول وغيرها. والغاية منه وصف العلاقة القائمة بين فعل القصد وموضوعه.

ثم يذهب هوسـرل إلى تبيين الفرق بين "فعل القصد وموضـوع القصد، ويـرى أن فعـل القصـد يمثـل حقيقـة جوهريـة، بينمـا موضـوع القصـد لـيس حقيقـة جوهريـة وإنمـا هـو مجـرد لاحـق لفعـل القصـد، حيـث أن عمليـة إدراكنـا للشـجرة بواسـطة الفعـل القصـدي، هي في حقيقـة أمرهـا واقعـة أصـلية نقـوم نحـن فيهـا

Edumnd Husserl: The Idea of Phenomenology . Translated by W. P. Ahstion and

G. Nakhni Kian , new – yourk , 1963 P.307 -308 -1

بتركيب الموضوع القصدي في شعورنا وهو "الشجرة المدركة" التي لا تكون بمفردها حقيقة جوهرية، وإنما لاحقة للفعل القصدي، على الرغم من أنها مرتبطة به، ذلك لأن الموضوع القصدي دائم التغير والتبدل. لكنه عندما يرتبط بفعل الإدراك، وخاصة بعد العودة إلى ماهية الفعل يتحول إلى ماهيات ثابتة. ومن هنا تبدأ عملية الثبات[1].

ب- عملية الثبات:- إن عملية الثبات لا يقصد بها هوسرل السكون أو جوهر الشيء وإنما تلك العلاقة بين (الذات والموضوع) أي فعل القصد والموضوع الذي يبقى فيها فعل القصد في ترقب مستمر إلى الموضوع أي أن فعل القصد في حركة مستمرة نابعة من الإدراك بالظاهرة ووصفها، وفي هذا الشأن يقول " يوجد لكل حالة شعورية أفق إدراكي يتغير تبعاً لتغير صلات هذه الحالة بالحالات الشعورية الأخرى من جهة، وطبقاً لتغير موضوعاتها المدركة في هذا الأفق القصدي من جهة أخرى. وكل هذه التغيرات المتتالية في مجال الإدراك الشعوري وقدرتنا على إدراك الحالات الجديدة المستقلة في ارتباطها بالحالات السابقة، يقتضي بالضرورة أن يكون فعل الإدراك القصدي . من خلال عملية الترقب المستمر – هو الذي يحيلنا على إمكانيات الشعور التي تتعلق بهذا الأفق ذاته. فمثلا في كل إدراك حسي خارجي، تحيلنا جوانب الموضوع المدركة في الواقع، على الجوانب الأخرى التي لم تدرك بعد، ونستسبقها في فعل الترقب بطريقة لا عيانية وبوصفها أوجه الموضوع التي ستأتي بعد الإدراك، وأن هذا الترقب الشعوري المستمر يتخذ له معنى جديدا في كل مرحلة إدراكية جديدة "[2].

لا يريد هوسرل من عملية الترقب المستمر أن تكون انبهاراً أو تعجباً أو دهشةً كما عند أفلاطون وإنما يريد تغيرَ اتجاهنا العقلي بعيداً عن الانغماس في موضوعات الجزئية الطبيعية، لكي نوجه اهتمامنا نحو عملية الإدراك التي سوف

---

1. **Edumnd Husserl: The Idea of Phenomenology. p. 208**

2. ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ص 155.

تساعدنا فيما بعد على معرفة الماهيات الحقيقية لهذه الأشياء كما تظهر في الشعور الحي[1].

جـ ـ الشك " تعليق الحكم " :- يقول " هوسرل " إن تعليق الحكم هو المنهج الكلي والجذري الذي به أدرك ذاتي كـ "أنا خالص"، مع ما يصاحبه من حياة الشعور الخاص بي، وهي تلك الحياة التي يكون فيها العالم الموضوعي بأكمله موجوداً لذاتي[2]. بهذا القول لا يريد هوسرل أن يتخذ الشك الديكارتي منطلقاً للوصول إلى الحكم كما في " الكوجيتو " وإنما الشك عند هوسرل هو عملية توقف عن إصدار الحكم، وهذه هي المرحلة التي سماها هوسرل تعليق الحكم . " epoche"

وإن تعليق الحكم عند هوسرل يتوقف على جانبين: الحكم التجريبي والحكم الفينومينولوجي:

أولا-الحكم التجريبي: يرفض هوسرل هذا النمط من الحكم ويعتبره مجرد حكم يعبر عن حقائق جزئية لا تكشف لنا عن فعل الإدراك في آلية القصد، فشجرة التفاح مثلا من وجهة نظر العلمية التجريبية تمثل لي موضوعا ماديا جزئيا ماثلا أمامي في الطبيعة، وعندما يأخذ التجريبي بتفسير شجرة التفاح سيفسرها بالقوانين الوراثية والبيئية والجيولوجية وغيرها من العلوم الطبيعية التي تدخل في علاقة سببية وذلك طبقاً للطريقة العلمية المستعملة في التجربة. وهنا يكون موقف العالم أو الباحث مهتماً بادراك الواقعة والتفسير دون أن يهتم بوصف فعل الإدراك نفسه أو بالعودة إلى الشعور الذي تظهر فيه حقيقة هذا الموضوع، ومن ثم تكون النتائج التي توصل إليها العالم التجريبي، في هذه الحالة، مجرد حقائق جزئية متغيرة يمكن أن تقبل الشك[3].

---

1. اميل برهييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ت. محمود قاسم . دار الكشاف، بيروت، بدون طبعة، 1959، ص 31.

2. ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ص 125 .

3 . Edumnd Husserl: The Idea of phenomenology. P 258 – 259

ثانياً – الحكم الفينومينولوجي (الإقصاء والإرجاع) :- بعد رفض الحكم التجريبي يذهب هوسرل إلى وصف الظاهرة من الناحية الفينومينولوجية، ففي عملية إدراك شجرة التفاح، اوجه فعل الإدراك إلى الظاهرة ذاتها والتي لها أهمية واضحة في شعوري، وفي هذا النمط من الحكم لا يمكن فصل فعل الإدراك، والظاهرة المدركة عند شعوري الداخلي الذي يمثل علاقة حية وجديدة وليس علاقة جامدة كما في السببية عند التجريبيين. وهذا الحكم لكي يتحقق يتضمن قسمين[1]:-

أ-حكم إقصاء المتعالي" Transcendental Phenomenological Reduction " والذي يمثل إقصاء العالم الطبيعي والمادي ووضعه بين قوسين، وأترك الحكم عنه موقتا لكي نفلت من الانبهار والاندهاش فيه. حتى يمكن توجيه إدراكي حينئذ إلى الشعور الداخلي والى فعل الإدراك.

ب- حكم الإرجاع الصوري الماهوي " Eidetical essential Reduction " الذي أقوم فيه بادراك الصور العقلية الثابتة لكل الحقائق الممكنة. وهنا أستطيع أن اصف شعوري دون الحاجة إلى مناقشة مشكلة وجود أو عدم وجود هذا الموضوع في العالم الخارجي و إنما أتحدث عن المضمون هنا بوصفه صوراً عقلية وماهيات حية تنتمي إلى الشعور الداخلي.

ج- الاعتقاد :- يقول "هوسرل " إن كل من يريد حقاً أن يصبح فيلسوفاً يجب عليه أن ينطوي على ذاته في حياته وأن يحاول في داخل ذاته تقويض جميع العلوم المأخوذ بها حتى الآن، ثم يعيد بناءها من جديد"[2]. إن هذا الإصرار بالعودة إلى الذات يوضح في كتابه " تأملات ديكارتية " نقطتين محوريتين تقوم عليهما فكرة الاعتقاد الأولى، إن المنهج الفينومينولوجي في آلية القصدية قائم على فكرة الذات "الأنا المتعالي" في معرفتنا للعالم الخارجي، والأخرى هي العودة إلى " الكوجيتو " ديكارت ونقده. وسأبدأ بالنقطة الثانية بوصفها خطوة أولية للأولى:-

---

1. Ibid. P. 259 - 260.

2. ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ص 101.

العودة إلى الكوجيتو ونقده:- يرى هوسرل أن الفينومينولوجيا يمكن " أن نطلق عليها اسم الديكارتية الجديدة مع أنها رفضت . تقريباً . كل المضمون المعروف عن مذهب ديكارت، وذلك للسبب نفسه الذي جعلها تتوسع في دراسة بعض موضوعات البحث الديكارتي توسعاً جذرياً"[1]. بمعنى أن هوسرل يأخذ بالتأملات الديكارتية على اعتبار أنها تمثل الرؤيا الصحيحة للتفلسف، فالكوجيتو الديكارتي يصدر من الذات ويعود إلى الذات بوصفه الوسيلة الوحيدة لمعرفتنا بالعالم الخارجي. وإن الذات تمثل حقيقة أولية، لا يمكن أن تقبل الشك أبدا. لذا يجب علينا العودة إلى الذات الديكارتية بحسبانها المسلمة الوحيدة التي يمكن من خلالها الوصول إلى وصف الظواهر. والتي ستؤدي إلى الفهم الخالص للدلالة على الأنا المتعالي والذي سيكون محورا لكل أسس العلوم والمعارف الممكنة وتأسيسها.

ولكن اخطأ ديكارت حين جعل الرياضيات المثل الأعلى لكل المعرفة بوصفها النموذج الذي يقتدي به في الوضوح واليقين والبداهة دون أن يخضعها لاي فحص شعوري، لذا يقول " ونتيجة لذلك لا يمكن بداهة قبول أي حكم ولا حتى أن اسلم بصحة أي حكم، إذا لم اكن قد استقيته من البداهة أي من "التجارب الشعورية " والتي تكون فيها الأشياء والوقائع المطلوبة حاضرة هي ذاتها .. أي انه يجب علي أن أتبين بأية درجة تكون الأشياء المعطاة في شعوري هي ذاتها في الواقع[2]. لان العودة إلى الأنا أفكر هو المجال الأخير واليقين بالضرورة الذي ينبغي أن تتأسس عليه كل فلسفة جذرية "[3].

أما ما يخص الذات أو الأنا المتعالي فيرى هوسرل أن العودة إلى استخدام بديهية الأنا أفكر بطريقة اكثر دقة يمكن خلالها تأسيس علم كلي جديد يمكن بواسطته التوصل إلى الحقائق اليقينية المطلقة والموجودة داخل الشعور الإنساني، حيث تصبح الفلسفة حينئذ علماً صحيحاً يقينياً، والتي من خلالها

---

1. المصدر نفسه، ص 100 .
2. المصدر نفسه ، ص 115.
3. المصدر نفسه، ص 122 .

يمكـن إرجـاع العلـوم التجريبيـة كافـة، إلى أصـولها اليقينيـة المتمثلـة في العلـوم الماهوية الكلية الثابتة والتي يمكن أدركها حدسياً من خلال الأنا المتعالي الذي لا يحمل على الأجزاء المتغيرة من المواد الحسية وإنما على الماهيات الكلية الثابتة والموجودة في الشعور الداخلي بوصفها معطيات حية مباشرة وهي التي يعجز عن إدراكها الأنا النفسي بشعوره التجريبي " فالكلي الذي يخص الأنا المتعالي بوصفه كذلك، هو صورته الذاتية التي تشمل لا نهائية من الصور ومن النماذج القبلية للفعاليات والقوى الممكنة للحياة القصدية وللموضوعات التي تتكون بوصفها موجودة في الواقع حقاً"[1].

ويتكون كلي الأنا المتعالي من التكوين الفعال Active والتكوين الانفعالي passive، والأول يقوم بوظيفة التأليف synthesis بينما يقوم الثاني بوظيفة الترابط Association. إن الأنا في الصورة الأولى الفعالة يتدخل بطريقة إيجابية في عملية الإدراك، حيث يخلق بنفسه أفعاله النوعية ويمارسها بذاته لكي يتحقق الإدراك. وجميع وظائف العقل تدخل في نطاق هذا التكوين الفعال، الذي يعتمد أساسا على التأليف بين مختلف الفعاليات النوعية للانا حينئذ الموضوعات المعطاة للشعور في صورة كلية فعالة وعلى نحو اصلي صحيح وباعتبارها موجودة للانا بحيث يمكن الرجوع إليها باستمرار وفي أي وقت ممكن لأنها تصبح بعد ذلك معياراً للحقيقة ونقطة انطلاق كل معرفة صحيحة. وإن كل تكوين فعال يفترض مقدماً انفعالياً يتمثل في الموضوعات الجاهزة والقائمة في الشعور، والتي يتم إدراكها قصدياً لكي تتكون منها بعد ذلك أبنية المعرفة، وان التكوين الانفعالي للمدركات العقلية يبتدئ للانا كمعطيات جاهزة وحاضرة للإدراك، المتمثلة بوحدات الصور المدركة. اللمسية والبصرية والسمعية وغيرها تسيل كعناصر في التأليف الانفعالي كما يظهر بصورة جلية في وحدة الشيء وشكله، وهذه تؤثر بهذا

---

1. ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ص193.

الوضع في الأنا وتدفعه إلى الفعل، حيث يظهر تكوين الفعال للانا ويمارس وظيفته الادراكية. ويمتلئ الأنا بالمدركات ويصبح حاملاً للمحمولات القابلة للمعرفة[1].

2- مادة القصدية:- أي إمكانية الأنا المتعالي في ممارسة عملية الشرح والبيان للموضوع المتكون فيه والفصل بين التجارب الأصلية والتجارب الخداعة، أو بين الوجود والمظهر، واثبات وتبرير حقيقة الوجود التي تتم داخل مجال الأنا المتعالي والتي تصبح هي نفسها الحقائق المتكونة باطنياً داخل الذات فهي تختلف عن كل من المثالية النفسية والمثالية الكانتية " فالأولى تريد أن تستنبط من المعطيات الحسية الخالية من كل معنى عالماً مليئاً بالمعاني، بينما تقرر الثانية مقدماً وجود باطن خفي أو عالم للأشياء في ذاتها كتصور عقلي لا يخضع للإدراك ويقف في مقابل عالم الظاهر. والمثالية المتعالية هي مجرد بيان عن الأنا وشرح لمكونات الذات من الأبنية المعرفية الممكنة، وتأخذ صورة علم نسقي وهذه المثالية لا تتكون بتلاعب الحجج، ولا تداخل في صراع جدلي مع أية واقعية. إنما هي بيان لمعنى كل نموذج للوجود يمكنني أن أتخيله، وبخاصة بيان معنى المفارقة المعطى في الواقع بالتجربة "[2]. لذا يرى هوسرل ان سبب عجز هذه الفلسفات يكمن في عدم دراسة كل معنى وكل وجود سواء أكانا مباطنين أو مفارقين هما جزء من نطاق الذاتية المتعالية المتصلة بين الذوات باعتبارها مكونة لكل معنى ولكل وجود، ويكون من العبث أن نريد إدراك عالم الوجود الحق، كشيء ما خارج عالم الشعور والمعرفة والبداهة الممكنة، وان نفترض إن الوجود والشعور يتعلق كلاهما بالآخر على نحو خارجي تماماً. إذ أن كل واحد منها يختص ذاتياً بالآخر. وما يرتبط ذاتياً بالآخر يكون هو والآخر شيئاً واحداً بصورة عينية، وإذا كانت هذه الذاتية المتصلة هي عالم المعاني الممكنة، فكل شيء خارج هذا العالم يكون لا معنى له. ومن الممكن أن تصبح لا معقوليته أمرا بديهياً[3].

---

1. المصدر نفسه، ص197-200 .

2. ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ص 207 .

3. المصدر نفسه، ص205 .

يريد هوسرل بهذه المحاولة أن يرفع من شأن العلوم لعدة أسباب، فالماهيات هي شرط الوجود الحقيقي الثابت، بينما الوقائع الجزئية أعراض متغيرة لهذا الوجود. كما أن الماهيات توجد صورة خالصة مستقلة دون أن تعتمد على أعراض الواقع المتغيير، بالإضافة إلى أن علوم الواقع وحدها ليست كافية لمعرفة الحقيقة كلها، ومن أمثلة علوم الواقع: علم الطبيعة وعلم النفس التجريبيان، ومن أمثلة علوم الماهية علم الحساب وعلم الهندسة وكذلك الفينومينولوجيا. ولاسيما الأخيرة التي ترتد من الوقائع الجزئية العرضية المتغيرة إلى الثابتة ذات الطابع الكلي، إذ يقول في كتابه " الفينومينولوجيا و الانثروبولوجيا " إن عالم المدركات الحسية بمختلف تجاربه الجزئية، يعكس نفسه على انه وجود حقيقي متعال، على الرغم من حسيته ونسبته، وان مهمة الفلسفة العامة والفينومينولوجيا خاصة هي الارتقاء إلى عالم الموجودات ذاتها، لإدراك الحقائق الكلية المتعالية والمشتركة بين الموجودات الجزئية، والتي تتمثل في الماهيات أو الصور القبلية التي يجب أن تؤسس عليها الفلسفة الصحيحة " ونلاحظ هنا إن "هوسرل " عندما انتقد علوم الواقع ذات الطبيعة الجزئية التجريبية لم يرفضها تماماً، وإنما حاول أن يوسع نطاقها بردها إلى علوم الماهية ليؤسس علماً جديداً يتوصل فيه إلى إدراك الحقيقة الكلية الشاملة. هذا العلم الماهوي الجديد اصبح ضرورياً من وجهة نظر هوسرل لانه سوف يقدم العلاج الحاسم لازمة العلوم في عصره ويحافظ على الدلالة الإنسانية فيها[1].

3- موضوع قصدية التجريد :- تعد إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع من أهم القضايا التي طرحتها فلسفة العلم، وقد رأينا بدءاً من بيانو وحتى باشلار أن الموضوعيين سواء كانوا منهم الجذريين أو التوفيقيين حاولوا أن يجدوا الحلول المناسبة والمدعمة بالحجج لاثبات آلياتهم المنهجية. وهذه المرة يحاول هوسرل في آلية القصدية ألاّ أن يحل هذه الإشكالية الفلسفية والعلمية فقط، وإنما يحاول

1. سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص123-124، نقلا عن هوسرل .

من خلالها أن يؤسس علما كليا غايته الوحيدة توحيد العلوم ويكون ذات طبيعة يقينية وثابتة.

ولقد رأينا في شرط " كيفية القصدية " انه رفض علم النفس التجريبي بموضوعيته المجردة وهنا سيرفض كل محاولة توفيقية بين النزعة الموضوعية والذاتية والتي رأيناها بصورة واضحة عند كل من " كوهن " و " باشلار " ولذا يتخذ موقفاً مغايراً تماماً للطبيعة الموضوعية والتوفيقية المميزة للعلم. وسيتخذ من النزعة الذاتية الفردية محاولةً للارتقاء بها إلى مستوى اكثر موضوعية وثباتاً. لان الاستغراق في الذات الإنسانية بالتأمل الفكري هو الذي سيؤدي بنا إلى المعرفة اليقينية التي تتخذ شكلاً موضوعياً خاصاً يختلف عن تلك الموضوعية التي في العلم، بحيث يشترط فيها تدخل الأنا بتشكيل الظاهرة الخارجية المدركة لتكون اكثر انسجاماً مع المنهجية التي وضعها في الظاهراتية، لذا يقول " إن العالم الطبيعي بكل حيثياته موجود دائما هناك وقائم باستمرار أمامي، بوصفه ظاهرة لكل الموضوعات المكانية والزمانية، وهو ممتد في المكان وقائم في الزمان، وأنا نفسي انتمي إليه بوصفي انسانا طبيعياً. والأشياء المادية موجودة هناك بالنسبة ألي في حيز مكاني معين، وهي تظل حاضرة وقائمة سواء وجهت إليها انتباهي أم لا. وهكذا لكل الكائنات الحية والأشخاص الذين ادركهم لموجودات مباشرة وافهم أفكارهم واعرف سلوكهم"[1].

ولكنه في الوقت نفسه يعترف بصعوبة اجتياز الهوة الموجودة بين العالم الذاتي المتعالي والعالم الموضوعي الطبيعي وذلك في محاولة تبرير إدراك الآخر وما يصاحبه من وقائع موضوعية خارجية، والاجتهاد في نفى شبهة الأنا عن مثاليته المتعالية يضاف إلى هذا كله أن الموضوعية تعني أيضا أن الحقائق التي يتوصل إليها العالم يجب أن لا تكون ذات طابع فردى ويختص بها مكتشفها وحده ويمارسها بمفرده مهما احتج فى هذا الشان بأية حجج ممكنة 0 وليس يجب أن

---

1 .Edumnd Husserl: the Idea of phenomenology p. 101

تكون هذه الحقائق مشاعة بين علماء الاختصاص بأية حجج ممكنة. وإنما يجب أن تكون هذه الحقائق مشاعة بين علماء الاختصاص على الأقل، ويمكنهم المشاركة في إدراكها وممارساتها والتحقق من صحتها، لكن "هوسرل " لم يأخذ بهذا المفهوم العلمي إطلاقا وعاش وحده تجاربه الذاتية المتعالية، ومارس بمفرده تحليلات الماهوية، ثم ادعى أخيرا انه توصل إلى اليقين المطلق الذي انبثق من داخله، وذلك دون أن يتمكن الآخرون من مشاركته في مسيرته التأمليه، أو أن يتحققوا من صحة أقواله عمليا ،خصوصاً انه كان يعترف كثيراً بصعوبة هذه الممارسة الفينومينولوجية بالنسبة للآخرين. لذلك انتفت الموضوعية فيما ادعى انه علم، بحيث انتهى إلى تشييد صرح فلسفي نسقي قائم على وجهة نظره الخاصة عن اليقين، ولا يمت إلى العلم بصلة[1].

ولكن على رغم من الصعوبات التي تعترض هوسرل إلا أنها لا تمنعه من تأسيس علم كلي يحل أزمة العلوم في عصره وتعددية مناهجها ورد هذه العلوم التجريبية إلى علم الظواهر الذي يعتبر أساس كل العلوم ويقول بهذا الشأن " إن العلوم تنقسم على قسمين: علوم التجربة وعلوم الذات :-

1- علوم التجربة هي العالم الخارجي المحيط بنا الذي يتكون بالفعل من أحداث جزئية حسية متعددة متغيرة،ولا يمكن التثبت منها والتحقق منها بشكل دائم ومطلق والتي ندركها بوساطة الحواس[2].

2- علوم الذات "الفينومينولوجيا" هي علوم عقلية معنوية كلية وجوهرية ندركها بالحدس العقلي[3].

ويذهب " هوسرل " إلى أن هناك فرقاً كبيراً بين علوم التجربة وعلوم الماهيات، وان كثيراً من الفلاسفة لم يدركوا هذا الفرق، لذا من الضروري أن ننتبه إلى إدراكها، وان نحاول أن نتجاوز هذا الفرق بين الحادثة والماهية في وحدة

---

1. سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص225-226

2. Edumnd Husserl, The Idea of phenomenology p.52

3. Ibid., p.53

متكاملة تكون أساس العلم الكلي اليقيني وهذا يتم من خلال دراسة كل واقعة مادية يبحثها العلم التجريبي التي تحتوي بالضرورة على صورة أو ماهية كامنة وراءها وتكمل حقيقتها، فإذا تجاهلنا واقتصرنا على إدراك الحادثة المادية فقط بالمنهج التجريبي، فإن علمنا لن يكون يقيناً كلياً، وإنما يجب أن يمتد الإدراك بالضرورة إلى هذه الماهية حتى يمكن تصورها أيضا وبذلك تكتمل معرفة كل حقيقة. ما دامت كل حادثة مادية لها اصل جوهري أو صورة عقلية كامنة فيها فانه يمكن ردها إلى علوم الماهية. وان الحكم عليها بمصداقيتها أولا يستمد من علوم الماهية. وفي مقابل ذلك فان علوم الماهية تستقل بنفسها دون الحاجة إلى الملاحظة أو التجربة، لأنها جوهر العقل[1].

لم يقف " هوسرل "عند هذا الحد بل اخذ بالمعرفة الحدسية الديكارتية وقسم الحدس على نوعين بنفس الطريقة التي قسم بها العلوم كما يأتي[2]:-

1- الحدس التجريبي :- وهو خبرة حسية مدركة وشعور تجريبي لدراسة حدث علمي محدد. وتكمن أهميته في تزويدنا بالمعطيات الأساسية المدركة من الحواس، وعادة ما يكون ذا صفات عرضية متغيرة غير ثابتة ليس من جوهر الأشياء. ويعد مرحلة بدائية في المعرفة ولكنه خطوة ضرورية للوصول الى الحدس العقلي الماهوي.

2- الحدس العقلي الماهوي :- هو إدراك الشيء ذاته بوصفه ماهية عقلية مجردة وقائمة في الشعور، ويتخذ من الظاهرة بوصفها مثال عقلي والذي يتم من خلال هذا المثال أو النموذج تحويل المدركات الحسية التجريبية إلى صورة ماهوية يمكن إدراكها بالحدس العقلي الكلي التي يمكن تأسيس عليها المعرفة اليقينية .

القصدية في دائرة النقد :-

---

1 .Ibid. , P.57.

2 .Ibid, p.56.

من الملاحظ أن " هوسرل " سار في طريق كل من ديكارت و ليبنتز لتأسيس علم كلي يضم بين طياته كافة العلوم العقلية والتجريبية. وابرز ما تأثر به " هوسرل " هو أسلوب "ديكارت " في التأملات خاصة وبطريقة فلسفته عموما، فقد سعى مثله في الانتقال من الشك المنهجي المؤقت إلى الحقائق اليقينية الصحيحة تمهيداً لتأسيس العلم الكلي اليقيني، ولهذا فان " هوسرل " انتهج طريقة "ديكارت" نفسها من حيث الجمع في فلسفته بين المنهج والمذهب معاً . لقد سعى "ديكارت" الى وضع منهج يتوصل به إلى اليقين، ثم اكتشف أن هذا اليقين موجود في النفس، لذلك احتاج الأمر منه وضع مذهب عن النفس " الكوجيتو " يتمم به هذا المنهج. وينطبق هذا الوضع نفسه على موقف "هوسرل " الذي اقتفى خطوات أستاذه في هذا الشأن، فبدأ سعيه الفلسفي بالبحث عن المنهج واعدّ الفينومينولوجيا علماً كلياً جديداً يستهدف كشف الحقائق اليقينية ويعمل على وصفها وتحليلها. لكنه وجد أن هذه الحقائق موجودة في الشعور الداخلي، لذلك وضع مذهباً ضمنياً يوضح فيه رأيه عن طبيعة هذا اليقين وعلاقته بالذاتية الخاصة والانا المتعالية بكل تجاربه القصدية، وهي تمثل الميدان الأساسي الذي يتم فيه حدس الماهيات تمهيداً لاقامة العلم الكلي المنشود(1). ولكن هذا لا يمنع من اختلاف وجهات النظر في بعض الإشكاليات.

أما تأثره بـ" ليبنتز " في محاولته لتأسيس علم كلي كان واضحا ولكن الفرق بينهما إن "ليبنتز " كما وضحناه سابقاً كان حلمه يتجه إلى وضع لغة رمزية شاملة لكل العلوم، أما " هوسرل " فكان يرى في لغة الشعور هي اللغة الحية لكل العلوم، ولقد أعجبته فكرة " الموناد " ولكنه استبعد منها الجانب الميتافيزيقي وطورها بما يفيد في التحليل لمضمون الانا ووصفه لافعاله القصدية للشعور الداخلي، بحيث جعل الموناد الواحد يشتمل ضمنياً على موناد ثان يمثل الآخر، ليفسر بذلك عملية إدراك الغير، فيقول " إنني أستطيع أن أقوم ذاتي أنا، ثمة أنا

---

1. سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل ، ص33.

آخر، أو بطريقة اكثر جذرية في التعبير أنا أستطيع أن أقوم في مونادي أو مونادات أخرى وان أدركها بعد ذلك على نحو دقيق بصفتها الآخر "[1].

إن آلية التفكير المنهجي والمتمثلة بالقصدية لا تريد ان تدرس الظاهرة كشيء في ذاته أو رغبة نحو الشيء، وإنما على أساس التفاعل بين الفعل وبنيته، لذا فإن القصدية تفترض أن يكون الوعي دائماً وعي شيء ما، وان افضل طريقة نتصور بها الوعي، أن يعده الفعل الذي به يقصد (أو يعني أو يتخيل أو يتصور) الفاعل موضوعاً، (أو يعيه) وبذلك يدخل ذلك الموضوع في الحيز المعروف في شكل تصور أو بديهية أو صورة ذهنية. ويعتمد الموضوع المقصود على الفاعل من حيث دخوله الحيز المعروف، فضلا عن ان بديهية الموضوع تؤلف الفاعل على انه شعور أو إحساس فكل حالة من الوعي أو القصد تفترض اذن وجود فاعل وموضوع يؤلف كلاهما الآخر، ويظهران في صيغة الفعل والبنية. ومن الطبيعي ان يشتمل القصد جميع أنواع الموضوع: كالخيالية والملموسة والمجردة والمثالية والتي لا وجود لها والغائبة وغيرها: وكل واحد منها يحدد فعل قصد أو معنى يختلف بعض الشيء عن غيره عند الفاعل صاحب القصد[2].

إن آلية القصدية عند " هوسرل " كان في تجريدها وهماً إلى درجة لا تحتمل، وهذه هي الحقيقة، ولكن هدف علم الظاهرات في الحقيقة كان عكس التجريد كما هو واضح في شعارها الذي يؤكد العودة إلى الأشياء الواقعية: "لنعد إلى الأشياء نفسها ". لقد اهتمت الفلسفة اهتماماً كبيراً جداً بالأفكار وقليلاً جداً بالحقائق. وهكذا بنت أساليبها غير المستقرة ونظمها العقلية الثقيلة على أوهن الأسس، يستطيع علم الظاهرات عن طريق اعتماده على ما نحن متأكدون منه بالتجربة من أن يهيء القاعدة التي يمكن أن تبنى عليها المعرفة الموثوقة. يمكن أن تكون الفينومينولوجيا علما وأن توفر طريقة لدراسة أي شيء، الذاكرة أو علب الكبريت

---

1. ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ص275 .

2. وليم راي ، المعنى الأدبي من الظاهراتية الى التفكيكية، ت. يوئيل يوسف عزيز ، دار المأمون، بغداد، بدون طبعة وتاريخ ، ص17.

أو الرياضيات. والفينومينولوجيا نفسها ليست اقل من علم الوعي الإنساني. الوعي الإنساني الذي نفهمه لا مجرد معاناة تجريبية لأناس معينين بل نفهمه على انه التراكيب العميقة للعقل نفسه. وعلى العكس من العلوم الأخرى، فان علم الظاهرات لا يسأل عن هذا النوع أو غيره من المعرفة المعينة، بل عن الظروف التي تجعل أي نوع من المعرفة ممكناً في المقام الأول. فكانت مثل فلسفة "كانت " قبلها أسلوباً مهماً للتحري، وان موضوع الإنسان أو شعور الفرد الذي شغلها كان موضوعاً مهماً. لم تدرس الفينومينولوجيا ما حصل وان لاحظته أنا وحدي عندما القيت نظرة على أرنب معين، ولكنها درست الجوهر الكوني للأرنب كلها وفعل ملاحظتي لها وبعبارة أخرى، إنها لم تكن شكلاً من إشكال التجريبية تعنى بالتجارب العشوائية المتقطعة لأفراد من معينين، ولم تكن نوعاً من السيكولوجية التي تهتم فقط بما يمكن ملاحظته من العمليات العقلية لأفراد من هذا النوع، إنها ادعت الكشف عن تراكيب الوعي ذاته وكشفت بالعملية نفسها عن الظاهرات نفسها[1].

وتعرضت للانتقاد ايضاً من حيث: إنها لا تستطيع أن تكون الطريقة الوحيدة في الفلسفة، لانها لا تنظر نظرة منصفة إلى الميدان كله، سواء من ناحية المنهجية أو التاريخية، فليس من الأنصاف ان نجمد فصل الشطر الأعظم من الفلسفة التقليدية بان نعدّه مجرد شعر. كما أن هذه الطريقة لا تتفوت في أساسياتها على سائر الطرق الفلسفية، وإن كان من الحق انها تعمل على مستوى رفيع من الصور والأساليب الفنية يعتمد على العقل والبناء الرمزي هو قطب الرحى في تلك الطريقة، وإن بها لمجموعة من الفروض السابقة محتاجة الى إيضاح، ولكنها لا تتوخى ان توضحها التوضيح النهائي الذي تتوقعه من الفلسفة بصفة عامة. ولنا ان نتوقع من هذه الطريقة في برنامجها التجريبي ان تلتقي بعلم الظواهر وتتعاون معه على أساس تحليل الخبرة تحليلاً وافياً[2].

1ـ تيري ايفلتن، مقدمة في النظرية الادبية، ت. ابراهيم جاسم العلي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، بدون طبعة. 1990، ص64-65.

2ـ راجوبرت د.رونز ، فلسفة القرن العشرين ، ص120 .

وكذلك ينتقد " هوسرل " من حيث تحليله المعاني في انه يبدأ بتحليل المعنى أساسا من نموذج الإدراك الحسي. وهو يتصور القصدية بوصفها " توجها صوب الشي أو تفكيراً في شيء ما " باعتباره المضمون الظاهري للوعي. هذا الشيء الذي يكون به الوعي وعياً يمكن أن تحمل في النهاية إلى التعبير في البنية التامة للمثال أو الصورة. ويناظر هذا النموذج للإدراك الحسي الذي يقوم عليه منهج علم الظواهر – توجه منطقي يقوم على علاقة – التسمية. وقد جعلت النزعة الاسمية المستقرة التي تتصور الاسم والموضوع وفقاً لمماثلة علاقة الوعي بمضمونه جعلت من المحال على هوسرل أن يفهم القضية الحملية حق الفهم. ففي كل حمل، هناك شيء ما يقرر شيئا ما، وهذا التركيب هو الذي يعرض علم الظواهر محوطاً بمشكلات لا سبيل إلى تذليلها. ومن التضليل أن نعامل الموضوع والمحمول في قضية ما على انهما من نوع مماثل يوضعان بالوسائل الظاهرية إلى مستوى الحضور الذاتي الصوري الكامل. وهذا معناه ان تقف ماهيتان ظاهريتان في استقلال ذاتي إحداهما إلى جانب الأخرى، ولكنهما يقضيان ايضاً إلى جانب كثير من الماهيات الأخرى المتشابهة التي يمكن أن تدخلا معها في علاقات منوعة. ولكن ليس هناك على كل حال شيء في هذا التحليل يرغمنا على الربط بين هاتين الماهيتين إحداهما بالأخرى على المنوال نفسه الذي تربط به القضية الحملية باستمرار بحكم بنائها نفسه، بين الموضوع والمحمول. وعلى هذا الأساس يظل التركيب الحملي Predicative synthesis دون تفسير تماماً[1].

ينتقد "جورج لوكاش" آلية القصدية أيضا بتساؤله: ترى هل يوجد "طريق ثالث" خارج المثالية والمادية ؟ إن الجواب لا يمكن أن يكون إلا سلبياً، بالنسبة لمن ينظر الى السؤال نظرة جدية ،

من خلال روح فلسفات الماضي الكبرى، ويحتقر الجمل الجوفاء لبعض المفكرين الحديثين. وبالفعل ليس هناك إلا إمكانيات أولية الوجود على الوعي، او بالعكس، أولية الوعي على الوجود. ان الأنظمة الفلسفية الشائعة، التي تتجه نحو

---

1. روديجر بوبنر ، الفلسفة الألمانية الحديثة ، ص135-136.

"الطريق الثالث"، تقرر إعادة الارتباط بين الوجود والوعي معلنة أن أحدهما لا يمكن أن يوجد من دون الثاني. وبهذا التأكيد يتوصلون إلى طرد المثالية من الباب لكي يرجعوها من النافذة، لانهم بقولهم إن الوجود لا يمكن أن يوجد من دون الوعي، يهجرون المادية التي ترى الوجود مستقلا عن الوعي[1]. ولقد ظنت الفينومينولوجيا، وعلى الأخص في تطورها بعد هوسرل ،أنها اكتشفت في "الحدس " أداة قادرة على التقاط ماهية الواقع الموضوعي، دون أن تتجاوز الوعي الإنساني. إن لم نقل الفردي، إن " الحدسي " نوع من الاستنباط الحدسي، ليس موضوعة عملية التفكير ذاتها بوصفها سيكولوجية، بل بنية مواضيع هذه العملية، وطبيعة الفعل المجرد الذي يطمح به التفكير موضوعه. وعلى هذا النحو يتكون المفهوم الفينومينولوجي عن الفعل والموضوع القصديين[2]. إذن ليس من الضروري تقريباً أن نعمق النقد النظري للمنهج الفينومينولوجيا، لنلاحظ أن هذا المنهج حتى عند اكثر أنصاره موضوعية يؤدي إلى معارضة سديم الأشياء والبشر المزعوم بوعي الفرد المعزول، لانه يجرد كل عنصر اجتماعي، دون أن يعترف بذلك، إذن فالذات المفكرة هي وحدها القادرة على خلق نظام موضوعي في هذا السديم. ومجمل القول ان " الطريق الثالث " الشهير المفترض فيه. أن يتجاوز المثالية والمادية وكذلك موضوعية الفينومينولوجيا غير الشهيرة، يرجعنا إلى الكانتية الجديدة .

أما " ميرلو بونتي " يرى أن المشاكل المطروحة في "ظاهراتية الإدراك " لا يمكن حلها لأنني انطلق من التمييز بين "الوعي" و "الموضوع". لن ندرك ابداً انطلاقاً من ذلك التمييز بان حدثاً ما نظام "الموضوعي" (خلل عقلي مثلا) يمكنه أن يؤدي إلى اضطراب في العلاقة مع العالم - اضطراباً هائلاً يبدو انه يكشف عن أن "الوعي" كله هو وظيفته للجسد الموضوعي - تلك هي المشاكل التي يجب أن نهملها بتساؤلنا: ما هو ذلك الترتيب الموضوعي المزعوم؟ الجواب: انه طريقة للتعبير

1. جورج لوكاش، ماركسية ام وجودية، ص56 .

2. المصدر نفسه، ص 60.

وللإشارة إلى حدث من نظام الوجود الفج أو البدائي والذي هو الأول، انطولوجيا. وذلك الحث يكمن في أن يحرك (جسد) مرئياً معيناً بشكل مناسب ويتجوف فيه جسد ما معنى "لامرئي" انه النسيج المشترك الذي صنعت منه البنى، هو المرئي الذي هو نفسه ليس من الموضوعي ولا من داخل الذات، وإنما من المتسامي – والذي لا يتعارض مع الذات، ولا يلتصق إلا من اجل ذات ما – الذات التي يجب أن نفهمها ليس على أنها عدم، وليس كشيء ما، ولكن بوصفها وحدة للتعدي أو للتخطي المتلازم " للشيء" ومع " العالم " (الزمن – الشيء – الزمن – الوجود)[1].

أما " كافاليس"* فيرى أن آلية القصدية عند هوسرل فشلت في إرجاع التجربة إلى الماهية " لانه من الصعوبة شرح علاقة عالم العلاقات المنطقية الثابتة والتجربة من حيث أنها ذات خاصية لا يمكن التغلب عليها وصعوبة تفسير حكم الوجود – غموض مفهوم الذاتية المتعالية – لان الموضوع لا يمكن أن يكون سابقاً للتجربة. إلا إذا كان السابق ذاته قد تحلى بسمة نفسية وعلى هذا المنوال يمكن أن يكون مصدر علاقاتٍ منطقية"[2].

أما سارتر في نقده لهوسرل فيرى " أن المشكلة الحقيقية هي مشكلة ارتباط الذوات وراء التجربة. فإذا أجيب بأنه منذ الأصل والذوات المتعالية تحيل على ذوات أخرى من اجل تكوين المجموع عالم، فمن اليسير الجواب بأنها تحيل في ذلك كما تحيل إلى مكان. فالغير هنا سيكون مقولة إضافية تمكن من تكوين عالم لا كموجود واقعي يوجد وراء هذا العلم، ولا شك في أن " مقولة " الغير تتضمن،

---

1. ميرلو بونتي، المرئي واللامرئي، ص182.

* جون كافاليس **Jone Gavailes** فيلسوف فرنسي معاصر لهوسرل، حاول أن يطور نظرية في البحث الجدلي للعلية من خلال تطور مفهوم الجدل في انتاج الحقائق العلمية، فيذهب الى ان الحقائق العلمية ليست وضعية كما ذهب رسل ولا شعورية كما ذهب هوسرل وانما جدلية بمعنى ان العلم منظومة مفاهيم في حالة صيرورة. ومن اهم كتبه "طريقة الاوليات والمذهب الصوري" و "المنطق ونظرية العلم".

2. ادوار مورسير ، الفكر الفرنسي المعاصر ، ت. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الاولى، 1978، ص131.

في معناها نفسه، إحالة من الجانب الآخر للعالم إلى ذات، ولكن هذه الإحالة لا يمكن أن تكون إلا شرطية (افتراضية)، ثم قيمة خالصة لمضمون تصور موحد، وقيمتها فيَّ وبالنسبة إلى العلم، وحقوقها تقتصر على العالم، والغير هو بطبعه خارج العالم. ثم إن هوسرل تخلى عن إمكان فهم ما هو معنى الوجود خارج العالم للغير، لانه يحدد الوجود بأنه الإشارة البسيطة إلى سلسلة لا متناهية من العمليات المطلوب إجراؤها. ولا يمكن قياس الوجود بالمعرفة على نحو من هذا. ونحن إذ قررنا بأن المعرفة بوجه عام تقيس الوجود ،فان وجود الغير يقاس في واقعه بمعرفة على نحو افضل من هذا. ونحن إذ قررنا بان المعرفة بوجه عام تقيس الوجود، فان وجود الغير يقاس في واقعه بمعرفة الغير بذاته لا بتلك التي لي عنه. وما علي بلوغه هو الغير، لا من حيث أني اعرفه، بل من حيث انه يعرف ذاته، وهذا مستحيل: فانه يفترض فى الواقع الهوية بين ذاتي و الغير باطنيا. فنحن نجد هنا إذن التمييز المبدئي بين الغير وبيني وهو لا ينشأ عن تخارج أجسامنا، بل من كون كل واحد منا يوجد في البطون وان المعرفة الصحيحة للبطون لا يمكن أن تتم إلا في البطون، وهذا يمنع من حيث المبدأ، كل معرفة للغير كما يعرف نفسه، أي بما هو هو. وقد فهم هوسرل هذا، لانه يحدد " الغير " كما ينكشف في تجربتنا العينية، بأنه غياب. لكن في فلسفة هوسرل على الأقل ،كيف يمكن الوصول إلى عيان كامل الغياب ؟ إن الغير موضوع مقاصد خاوية ـ والغير يرفض مبدئياً ويهرب، والواقع الباقي الوحيد هو واقع قصدي أنا:[1] الغير هو الفينومينا الخاوية التي تناظر اتجاهي إلى الغير، بالقدر الذي به يبدو عينياً في التجربة، انه مجموع من العمليات الخاصة بتوحيد وتكوين تجربتي بالقدر الذي به يبدو تصوراً متعالياً. وهوسرل يجيب على الهووحدي بان وجود الغير مؤكد بنفس درجة توكيد وجود العالم – مع إدراج وجودي النفسي الفيزيائي في العالم، لكن الهووحدي لا يقول شيئا آخر: إن وجوده مؤكد الدرجة نفسها لكن لا اكثر. ووجود العالم يقاس

---

1. جان بول سارتر، الوجود والعدم، ت. عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الأدب، بيروت، الطبعة الأولى، 1966 ، 399.

بالمعرفة التي لدي عنه، ولا يمكن أن يكون الأمر بخلاف هذا فيما يتعلق بوجود الغير. وقد اعتقدت فيما مضى أنني أستطيع الإفلات من الهووحدية بان ارفض ما يقول به هوسرل من وجود أنا متعال. وكان قد بدا لي آنذاك انه لم يبق شيء في شعوري متميزاً بالنسبة إلى الغير، لاني أفرغته من موضوعه ولكن في الواقع على الرغم من أنني أبقى متأكداً أن افرض موضوع متعال أمر غير مفيد ونحس، فإن تركه لا يقدم السؤال عن وجود الغير خطوة. وحتى إذا لم يكن يوجد، خارج الأنا التجريبي، شيء آخر غير الشعور بهذا الأنا . اعني مجالا متعاليا دون ذات . فان هذا الصحيح أيضا أن توكيدي للغير يفترض ويطالب بوجود مثل هذا المجال المتعالي وراء العالم، وتبعاً لهذا فان الطريقة الوحيدة للتخلص من ألهووحدية هي هنا أيضا[1] إثبات ان شعوري المتعالي في وجوده نفسه، يتأثر بالوجود خارج العالم لشعورات أخرى من النمط نفسه. وهكذا فان هوسرل، برده الوجود الى سلسلة من المعاني قد جعل الرابطة الوحيدة بين وجودي ووجود الغير هي رابطة المعرفة، ولهذا لا يمكنه شأنه شأن كانت، الإفلات من الهووحدية[2].

---

1. المصدر نفسه، ص400.
2. المصدر نفسه، ص401.

مدخل إلى التحولات النظرية
في فلسفة هربرت ماركيوز

د. خضر دهو قاسم

أولاً: حياة ماركيوز وشهرته

اقترن اسم هربرت ماركيوز وشهرته بأحداث (ثورة الطلبة والشباب *) التي بدأت ارهاصاتها الاولى بالحركة الاحتجاجية لطلاب جامعة باركلي بكاليفورنيا عام 1964، وبلغت ذروتها في صيف 1968 حيَن عمت تلك التظاهرات عشرات المدن والجامعات الاوربية والامريكية آنذاك فاخذ اسم (هربرت ماركيوز) يتألق، واصبحت فلسفته تياراً فكرياً اخذت تغذيه الصحافة والترجمات والمؤلفات والتعليقات والندوات، بعد ان تبنى قادة الانتفاضات الطلابية والشبابية افكاره ورددوا اسمه [(1)].

وهكذا، وبعد ان كان ماركيوز معروفاً لحلقة صغيرة من المشتغلين في عالم الفلسفة، وبعد ان وقف زمناً طويلاً في ظلال الفلاسفة المعاصرين، برز فجأة سنة 1968، كالزعيم الايديولوجي والاب النظري لليسار الطلابي في كل من الولايات المتحدة واوربا، وكرست له معظم المجلات والصحف، والاذاعة والتلفزيون، مقالات ومقابلات حتى سُمي في الصحف اليسارية بـ (بابا اليسار الجديد)، ووصفت فلسفته بانها (صورة جديدة للراديكالية اليسارية في الغرب)،

((1)) محمود امين العالم : ماركيوز او فلسفة الطريق المسدود ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1972 ، ص19-20 .

وتم تصويره على انه ماركس القرن العشرين، فقد اشتهرت الجملة الدعائية (من ماركس الى ماركيوز) [(1)].

ويبدو ان حركات التمرد الطلابية قد ضخمت من اهمية فكر ماركيوز وتأثيره، حتى بات يعد اباً لكل معارضة تريد لنفسها جذرية واحتجاجية على (التواطؤ الوظيفي) بين الرأسمالية المتطورة والماركسية المؤسساتية وعلى الهيمنة التي وقع في أسرها الانسان المعاصر وتزييف وعيه وحاجاته بمستوى الحياة المرتفع[(2)].

لقد ولد هربرت ماركيوز في برلين عام 1898م [(3)]. وابتدأ دراسته الجامعية في جامعة فرايبورغ بدراسة الفلسفة والادب الالماني عام 1918 وتخرج عام 1922، بعد ذلك عمل ولمدة ست سنوات في عدة دور نشر للكتب ببرلين، ثم عاد 1929 الى فرايبورغ مواصلاً دراسته على يد الفيلسوف الالماني (هيدجر)، فاصدر على اثر ذلك اول نتاجاته الفكرية عام 1932 (انطولوجيا هيجل والنظرية التاريخانية) والذي يُعدّ شهادة كفاءة اكاديمية معادلة لأطروحة الدكتوراه، يستطيع بواسطتها من يحوز عليها التدريس في الجامعة، الا ان هذا الامر لم يحصل مع ماركيوز نتيجة القطيعة الفكرية بين ماركيوز واستاذه هيدجر بسبب اتجاه ماركيوز بحماس تدريجي نحو الفكر الماركسي بينما كان هيدجر يتجه نحو الخط المحافظ سياسياً والذي لا يلتقي مع التيارات الراديكالية [(4)].

ونتيجة لتوجهات ماركيوز الفكرية هذه، انتمى عام 1932 الى (معهد الابحاث الاجتماعية) التابع الى جامعة فرانكفورت، حيث عرف هذا المعهد بدراساته وابحاثه الماركسية، فكانت اهتمامات فيلسوفنا في كتاباته خلال

((1)) سليم ابراهيم : مقولات ماركوزه الاجتماعية – الاقتصادية ، ص31 .

((2)) جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة ، دار الطليعة ، بيروت ، ص576 .

((3)) علاء طاهر : مدرسة فرانكفورت من هوركايمر الى هابرماز ، منشورات مركز الانماء القومي بيروت ، ط 1 ، بدون تاريخ ، ص54 .

((4)) المصدر نفسه ، ص54-55 كذلك ينظر -

Harold Marcuse : Blographical notes on Herbert Marcuse , p.1

الثلاثينيات لا تقبل انفصالاً عن هذا المعهد، واكثر ما يظهر ذلك الارتباط بهذا المعهد وبالتقاليد الفلسفية الالمانية بصفة عامة هو مجموعة البحوث التي كتبها بالألمانية بين الاعوام 1933و1938 والتي اصدرها المعهد في كتاب مستقل بعنوان (الثقافة والمجتمع)، وكذلك في كتاب (دراسات في السلطة والاسرة) الذي كتبه بالتعاون مع زميله في المعهد (ثيودور ادورنو) [(1)].

بعد سنة واحدة من انضمام ماركيوز لهذا المعهد (والذي عرف فيما بعد بـ مدرسة فرانكفورت)، وبعد صعود النازية في المانيا عام 1933، ونتيجة لذلك، فر اغلب اساتذة المعهد من البطش النازي، بسبب اصولهم اليهودية وتوجهاتهم الماركسية، وعلى أثر اغلاق المعهد ومصادرة مكتبته. فهاجر ماركيوز الى سويسرا واقام في جنيف لسنة واحدة، ومع توسع النازية باتجاه اوربا اضطر هو وزملاءه الى المغادرة الى الولايات المتحدة الامريكية، وهناك اعاد ماركيوز (مع مدير المعهد ماكس هوركهايمر) تأسيس المعهد في جامعة كولومبيا بنيويورك، واستمر بالعمل فيه طيلة عقد الثلاثينات [(2)].

وبعد نشوب الحرب العالمية الثانية، وبعد أن حصل ماركيوز على الجنسية الامريكية عام1940، التحق في كانون الاول 1942 بمكتب معلومات الحرب بوظيفة محلل في مكتب الاستخبارات لمناهضة النازية وفي اذار 1943 عمل بمكتب الخدمات السرية [(3)]. وفي عام 1945 ولغاية استقالته 1951

((1)) جورج طرابيش : معجم الفلاسفة ، ص576 .

((2)) ينظر_ قيس هادي احمد : الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت ، ط 1 ، 1980 .ص16 .

كذلك- محمد حافظ دياب: مدرسة فرانكفورت (جدلية الوحدة والتنوع) ، مجلة المنار ، دار الفكر العربي للأبحاث والنشر- باريس ، العدد 60 ، 1989، ص157 .

((3)) **Harold Marcuse : Biographical notes on Herbert Marcuse , p.2 .WWW.Marcuse.....**

عمل في وزارة الخارجية الاميركية، حيث كان في هذه الفترة يرتبط بمعهد الدراسات الروسية التابع لجامعة كولومبيا [(1)] .

ولم يحصل ماركيوز على وظيفة استاذ الا عام 1953 بعد ان منحته جامعة براندايز الامريكية ذلك بوصفه استاذاً للعلوم السياسية، وظل يعمل فيها حتى عام 1965، بعدها انتقل الى جامعة كاليفورنيا لحيّن تقاعده عام 1976. وخلال هذه السنوات كان له اعظم تأثير على الطلاب الراديكاليين في جميع انحاء العالم، حيث سافر ماركيوز كثيرا الى تجمعات اولئك الطلبة في اوربا وفي داخل الولايات المتحدة، وقام بإلقاء محاضراته وسط تجمعاتهم، فكانت وسائل الاعلام تناقش اعماله باهتمام، فاصبح على اثر ذلك واحداً من المفكرين الامريكان القلائل الذين يحصلون على مثل هذه الشهرة والشعبية وظل متمسكا برؤيته الثورية والتزاماته حتى وفاته في مسقط رأسه بألمانيا عام 1979 في أثناء زيارة له هناك [(2)].

ثانياً: تحولات ماركيوز النظرية

ان عرض فكر ماركيوز ومحاولة بيان تحولاته النظرية لا تقل صعوبة عن مهمة تقصّي المنهج الذي اتبعه في صياغة فلسفته النقدية وما قدمته تلك الفلسفة من مفاهيم عن الانسان والسعادة والحرية والعقل، فضلاً عن رؤاه السياسية. ولعل مرد الصعوبة في ذلك، هو تعدد مصادر فلسفته وتنوع كتاباته التي اضفت عليه طابعاً موسوعياً [(3)].

إلا أنَّ الامر المسلَّم به، هو انَّ التحولات النظرية الاساسية التي مر بها ماركيوز كانت ذات صلة مباشرة بالظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للعصر الذي شهده الفيلسوف منذ شبابه حتى شيخوخته، اذ جاءت نتاجاته

((1)) ريتشارد جودوين : النظرية الاجتماعية عند ماركيوز - عرض وتلخيص - حسني تمام ، مجلة الفكر المعاصر - القاهرة ، العدد 80 ، 1971، ص61 .

((2)) **Douglas Kellner : Herbert Marcuse , p.3 .**

((3)) قيس هادي احمد : الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص20 .

محاولة للإجابة عن مشاكل وهموم الانسان في مجتمع الحضارة الغربية المعاصرة وباستخدام ادوات فكرية متنوعة ومتباينة، بدءاً بهيجل هيجل ومروراً بماركس وانتهاءاً بفرويد وعلى طريقة ماركيوز الخاصة.

ويمكن الاشارة الى مراحل فكرية أربع لأهم التطورات والانعطافات الفكرية التي مر بها مسار النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مع التشديد على ان الطابع الخاص والمميز لكل مرحلة عن الاخرى لا يعني التقاطع والتضاد مع بعضها، بل اننا نجد ان في تحولات ماركيوز النظرية من طور الى آخر ترابطاً وتكاملاً بيناً. وهذه المراحل هي :-

الطورالأول: الماركسية الهيدجرية

في هذه المرحلة الممتدة من 1928 الى 1932 نرى ماركيوز شارحاً لوجودية هايدجر، وبتأثير الكتاب الذين ناقشوا المادية الديالكتيكية، وفسروا المادية التاريخية وفق مصطلحات ذاتية، حاول ماركيوز صهر الوجودية والديالكتيك الهيجلي والمادية التاريخية معا، مصورا الانسان فرداً معزولاً عن المجتمع، راداً جوهره الى الوعي والنشاط الروحي [(1)] .

وقد عرض ماركيوز هذه المفاهيم الفلسفية في كتابه (علم الوجود عند هيجل وعلاقته بفلسفة التاريخ) وهو اول عمل فلسفي مهم قام به ماركيوز وظهر فيه التأثير الواضح لأستاذه الفيلسوف مارتن هايدجر، صاحب الفلسفة الوجودية ذات النزعة الذاتية الخالصة التي تخلت عن أي اهتمام بالتجريد العقلي او الواقع العملي او الموضوعية الاجتماعية الخارجية، بل الانكفاء على الذات، التي هي (الوجود في العالم) في مواجهة الموت وبتعميق احساس الذات بهذه الحقيقة يصبح الانسان قادرا على الادراك الشامل لحقيقته في اناتها الباطنية كلها[(2)].

((1)) روبرت ستيجر وولد : هربرت ماركيوز رائد الطريق الثالثة ، ترجمة - مجيد الراضي ، مجلة الثقافة الجديدة - بغداد ، العدد 8 ، 1969، ص140 .

((2)) محمود امين العالم : ماركيوز او فلسفة الطريق المسدود ، ص41 .

ان ماركيوز لم يتبنى هذه الآراء الوجودية الهيدجرية، ولكنها أسهمت في ادخال المفاهيم الذاتية الخالصة على فلسفته، حيث يقول الاستاذ (روديجر بوبنر) (ان فرع الفلسفة الماركسية ـويقصد به مدرسة فرانكفورت ـ الذي احال النزعة المادية الى نقدٍ للايدلوجية، على اتصال ضمن رسالته النقدية باتجاهات اخرى يشترك معها على اساس الفلسفة في قضية واحدة ضد الفهم الذاتي السائد للعصر فلم يكن ماركيوز يرى في كتاباته المبكرة اية صعوبات في الجمع بين المشاعر المعادية للتكنولوجيا في التحليل الهيدجري للوجود وبين نداء (لوكاتش*) لتكوين وعي ثوري يستطيع ان يفهم التشيؤ **reification** ** العام لحياة العالم[(1)].

نستنتج من ذلك، أنَّ المرحلة الاولى التي مر بها فكر ماركيوز لم تكن متأثرة فقط بفلسفة هايدجر وحدها او كانت ذات نزعة وجودية خالصة، بل كان لفلسفة لوكاتش واستخدامه البارع بوجه خاص لجدل هيجل، من اجل تجديد النظرية الماركسية وتحديثها في كتابه الشهير (التاريخ والوعي الطبقي) الصادر عام

---

* فيلسوف وناقد أدبي مجري، ولد في بودابست في1885،ومات فيها سنة 1971،أنتمى الى الحزب الشيوعي المجري في عام1918 ، ومع الانتفاضة المجرية لعام1956 لمع نجمه وتولى وزارة التربية القومية في حكومة اميري ناجي الثورية. ويعد لوكاش اجمالاً مؤسس علم الجمال الماركسي. ينظرـ جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة،ص525.

** هو العملية التي يحيل فيها المجتمع الرأسمالي كل العلاقات الشخصية الى علاقات موضوعية بين اشياء ، حيث تكون قيمة السلع التي ينتجها الافراد هي التي تحدد مركزهم الاجتماعي اما قدرات الفرد وحاجاته فلا شان لها في التقدير . ينظر- هربرت ماركيوز: العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، 1970، ص 274 .

((1)) روديجر بوبنر : الفلسفة الالمانية الحديثة ، ترجمة - فؤاد كامل ، مراجعة عبد الامير الأعسم ، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ، ط 1 ، 1986 ، ص238 .

1923، الاثر الواضح في تشكيل فلسفة ماركيوز خصوصا، او على مفكري ماسمي بـ (النظرية النقدية) عموما [(1)].

ومن جانب اخر، كان نشر مخطوط باريس لماركس الشاب (مخطوطات الفلسفة والاقتصاد السياسي 1844) الذي عبّر فيه ماركس عن اهتمام شديد بالأنثروبولوجيا يفوق اهتمامه بعلم الاقتصاد الذي ميز مرحلة نضجه في كتاب (راس المال). فهذه المذكرات الفلسفية التي كتبها ماركس 1844؛ كانت مكملة لأحداث تغيير دائم في صورة ماركس، وقد وجدت في ماركيوز واحداً من اوائل مفسريها، موجهاً اهتمامه اساسا لمشكلة الاغتراب[(2)]. حيث توج فيلسوفنا هذا الطور المبكر من اطوار حياته، بتفسيره الخاص لهذه المخطوطات، والذي صور فيها ماركس الشاب بطلاً للإنسان على وفق الروح الفردية، وجاعلاً من المادية التاريخية لماركس أنثروبولوجيا، محددا اهميتها بوصفها نظرية الفعالية الفردية[(3)].

واخيرا ينبغي ان نضع في ذهننا بأن آراء ماركيوز في هذا الطور المبكر من نضوجه الفكري، قد تأثرت الى حد كبير بالظروف السلبية لعصره، ابتداء" باللازمة الاقتصادية العالمية لعام 1928 وحتى احتضار (جمهورية فإيمار)[(*)] وتنامي تهديد الفاشية [(4)].

((1)) المصدر نفسه، ص233. كذلك – علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت (من هوركهايمر الى هابرماز)، منشورات مركز الانماء القومي بيروت ، ط 1 ، بدون تاريخ ، ص35 .

((2)) روديجر بوبنر : الفلسفة الالمانية الحديثة ، ص228 .

(1) روبرت ستيجر وولد : رائد الطريق الثالث ، ص141 .

(*) جمهورية المانية نشات عام 1919 الى 1932 بعد هزيمة المانيا في الحرب العالمية الاولى وبها فقدت المانيا مستعمراتها وقد شهدت هذه الجمهورية اضطرابات اقتصادية وسياسية واجتماعية . ينظر -جيرار جان : من فرانكفورت الى فرانكفورت ، ص 163.

((4)) المصدر نفسه ، ص141 .

الطور الثاني: الماركسية الهيجلية

وهو يبدأ بعد انتصار الفاشية في المانيا وينتهي مع بداية الاربعينيات من القرن العشرين، فبعد تحول الفيلسوف الوجودي هايدجر" الذي كان واحداً من اهم الفلاسفة الذين اسهموا في بناء فكر ماركيوز والتأثير عليه" الى داعية ومفكراً للحزب النازي، ادار ماركيوز ظهره الى هايدجر وكرس كتاباته خلال الفترة الواقعة بين 1933و1938 للدفاع عما اعتبره النواة العقلانية للفلسفة الاوربية القديمة في وجه اللاعقلانية المعاصرة [1].

لقد حمل هذه الطور التأثير الواضح لمعهد الدارسات الاجتماعية، والذي انتمى اليه ماركيوز في هذه المرحلة، حيث أسهم هذا المعهد في ان يتخذ الفكر الفلسفي والسياسي لماركيوز منهجا واتجاها واضحا، وتحديدا في افكاره ودراساته التي ظهرت في صحيفة المعهد في الثلاثينيات [(2)]، فقد كان واضحا ان ماركيوز الشاب الذي كان يشغل وضيفه الخبير المقيم للمعهد في شؤون الفلسفة والنظرية السياسية، كان واقعا تحت تأثير الاطار النظري العام لأقرانه في المعهد حيث كان المناخ الفكري مناخاً ماركسياً وان لم يكن عقائدياً جامداً فتميزت اعماله في هذه المرحلة بطابع ماركسي ولكن على نحو فضفاض [(3)].

حيث كان ماركيوز قد تقبل وجهة النظر الماركسية التي تَعُدّ النازية تعبيراً سياسياً عن المصالح الطبقية للبورجوازيين، وهي تمثل عنده ذروة التطور في المجتمع البورجوازي المبني على اقتصاد رأسمالي. فمع ان طابع المجتمع البورجوازي في اول عهده كان طابعا ليبراليا، الا ان هذا المجتمع نفسه ولَّدَ في

((1)) ينظر_ محمود امين العالم : ماركيوز او فلسفة الطريق المسدود ، ص41 .

كذلك - ماكنتير (السدير): ماركوز، ترجمة - عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ، ط 1 ، 1971 ، ص9.

((2)) السدير ماكنتير: ماركوز ، ص21 .

((3)) روبنسون (بول): اليسار الفرويدي (فيلهلم رايش – جيزا روهايم - هربرت ماركيوز)، ترجمة - لطفي فطيم وشوقي جلال، مراجعة - قدوري حنفي، دار الطليعة - بيروت، ط 1، 1974، ص10 .

الثلاثينيات من ذلك القرن فكرا استبداديا، وذلك من خلال تطور الرأسمالية، ومن هنا ليس لنا ان ننظر. وفق ماركيوز. الى النزعة الليبرالية **Liberalism** او الى نزعة السيطرة الكلية **Totalitarianism** على انهما متناقضتان تناقضا جوهريا بل هما عقيدتان تؤامان تناقض كل منهما العقيدة الماركسية [(1)].

وتجدر الاشارة هنا الى ان ماركيوز استمر في قناعته بهذه الفكرة، أي فكرة ان المجتمع البورجوازي الرأسمالي ذا النظام الليبرالي اذا ما تطور تطورا اقتصاديا ضخما، فانه يولد بالضرورة نظاما (توتاليتارياً) ذا فكر استبدادي، وقد جسد تلك الافكار في كتبه المتأخرة ابان الستينات والسبعينات، أذ نجده وجد في الدول الصناعية المتقدمة وخصوصا الولايات المتحدة الامريكية، بديلاً عن النازية، فقد كشف عن سيطرتها الكلية على الفرد وفضح منطقها المستبد والمتقنع بالوسائل الجديدة من المفاهيم الأخلاقية الزائفة، التي قد ترجع الى استخدام نفس الوسائل العسكرية البربرية القديمة من اجل ضمان مصالحها الربحية الضيقة، كاشفةً عن وجهها الحقيقي.

وعوداً على بدء، فان من الضروري الالتفات الى نتاجات ماركيوز الفكرية، في هذه المرحلة، وعلى راسها كتابه (العقل والثورة) والذي تكمن اهميته في تضمنه والى حد كبير العناصر الاساسية لفلسفة ماركيوز، منهجا ومضمونا، التي عبر عنها بتوسع في كتبه اللاحقة وقد صدر هذا الكتاب عام 1941 باللغة الانجليزية حاملا افكار حقبة الثلاثينات لماركيوز [(2)].

اعاد ماركيوز في هذا الكتاب – الذي جسد هذا الطور – تقييم هيجل وحدد ايضاً موقفه من الماركسية، مصوراً اياها، بصورة عامة، على انها وريثة العقلانية الكلاسيكية، وفي المقدمة عقلانية هيجل، وفي عمله هدا ــ حسب ما يدعي بعض الباحثين ــ، فان ماركيوز ارجع ماركس الى هيجل فلسفيا ناكراً عليه

((1)) السدير ماكنتير: ماركوز ، ص8 .

((2)) محمود امين العالم : ماركيوز او فلسفة الطريق المسدود ، ص49 .

تأليف فلسفة تختلف اختلافا نوعيا عن فلسفة هيجل، التي ارتقى بها الى مستوى فلسفة ماركس من خلال نظريتها الاجتماعية [(1)].

ونتيجة لهذه التقييمات اعلاه لتنظيرات ماركيوز وخصوصاً فيما تعلق منها بفلسفة هيجل وماركس والتي وردت في هذا الكتاب صار لدى (بعض الباحثين) الحجة باتهام ماركيوز بالخروج عن الفلسفة الماركسية وتصنيف انتسابه الفكري الى (اليسار الهيجلي او الشباب الهيجليون)[*]، والذين كانوا محل انتقاد من قبل ماركس، ليس بسبب انتمائهم الهيجلي بل لانهم، بدلا من ان يجعلوا من النظرية الهيجلية دليلا وهدياً للواقع التجريبي العملي للمجتمع المعاصر، كانوا يتخذون منها سلسلة من التجريدات التي لا يستطيعون من خلالها رؤية المجتمع الاعلى نحو مشوه [(2)].

ان مقارنة التشابه بين ماركيوز واليسار الهيجلي في الاسلوب والعبارات، والمنهج التجريدي في التنظير والذي قام على اساس (النقد)، هذه الكلمة التي استخدمها كل من ماركيوز والشباب الهيجليين الذين قامت فلسفتهم على النقد أيضا، كل ذلك جعل من المسوغ لدى اولئك الباحثين وصف فلسفة ماركيوز بانها فلسفة (ما قبل الماركسية) وليس فلسفة (ما بعد الماركسية) [(3)].

هذا عن تقييم فلسفة ماركيوز التي ظهرت في كتابه(العقل والثورة)،الذي أنجزه في هذا الطور من تطوره الفكري، اما عن باقي انجازات ماركيوز في هذه المرحلة، فالجدير بالذكر ان ماركيوز قد مارس التدريس في هذه الحقبة لعام واحد

((1)) روبرت ستيجر وولد : رائد الطريق الثالثة ، ص141 .

* اليسار الهيجلي او الشباب الهيجليون مجموعة من الفلاسفة الذين ظهروا بعد وفاة هيجل ليشكلوا الجناح المتطرف لمدرسة هيجل الفلسفية، وعندهم ان الفرد ذا التفكير النقدي، هو القوة الدافعة للتأريخ. وقد انتقد ماركس و انجلس افكارهم هذه بشدة على الرغم من انهما كانا في شبابهما ضمن هذا التيار. ينظر_روزنتال : الموسوعة الفلسفية ، ص539_568.

((2)) ينظر – السدير ماكنتير : ماركوز ، ص31-32 .

((3)) ينظر المصدر السابق ، الصفحات نفسها. كذلك - محمود امين العالم : ماركيوز او فلسفة الطريق المسدود ، ص48-49 .

بين عامي 1933 و1934 في جامعة جنيف ثم انتقل منها الى نيويورك ليلتحق بزميليه (ماكس هوركهايمر) و (ثيودور ادورنو) في معهد الدراسات الاجتماعية0 حيث نشر ماركيوز في هذه المرحلة – اضافة الى كتابه (العقل والثورة) مجموعة من الدراسات والمقالات التي ينسب اليها الكثير من مفسري ماركيوز اهمية كبيرة، كونها تشكل الاساس الذي انطلقت منه جميع مؤلفاته التالية، وهي تُعد اصرح واوضح مما كتبه فيما بعد [(1)].

ولقد جمعت مقالات ماركيوز ودراساته في صحيفة معهد الابحاث الاجتماعية فيما بعد ونشرت عام 1948 في كتاب (مذاهب رافضة **Negations**) الذي ترجم الى العربية تحت عنوان (فلسفة النفي)، كذلك نشر ماركيوز دراستين كتبهما ايضا في مرحلة الثلاثينيات – فضلاً عن ثلاث دراسات اخرى كتبها في فترات لاحقة على مرحلة الثلاثينات – في كتاب اخر اسماه (دراسات في الفلسفة النقدية) صدر متأخرا أيضا في 1972 [(2)].

الطور الثالث: الماركسية الفرويدية

كنا قد اشرنا الى الوظائف التي شغلها ماركيوز منذ عام 1942 حتى عام 1951، التي كانت بمثابة قرار هدنة او قرار توقف عن العمل، اعاد فيها ماركيوز مناوشاته الفكرية في شبابه ورسم فيها مسار مغامراته المستقبلية، حيث لم يجد في أثناء خدمته في تلك الوظائف غير وقت قليل لمتابعة اهتماماته الفلسفية، ولذلك لم ينشر الا مقالا واحدا عام 1948 [(3)].

ولكن بالرغم من ان مرحلة الاربعينات لم تشهد انجاز فكري واضح لماركيوز، الا ان عقد الخمسينات شهد عقب تلك المرحلة واثر طبيعتها على فكر

((1)) السدير ماكنتير: ماركوز ، ص21 .

((2)) قيس هادي احمد : الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص40-43 .

((3)) ينظر – روبنسون (بول) : اليسار الفرويدي ، ص123 .

كذلك – قيس هادي احمد : الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، ص44 .

ماركيوز، اصداره لكتاب (الماركسية السوفيتية) عام 1958 ؛ الذي قرر فيه ان التجربة السوفيتية ليس تحقيق لنظرية ماركس، حيث كان لظروف الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، وطبيعة الوظائف التي شغلها ماركيوز في عقد الاربعينات وخدمته في معاهد متخصصة في دراسة الشيوعية السوفيتية (التي توجت بحصوله على منحة لدراسة الماركسية السوفيتية في العامين 1954-1955 من قبل جامعة كولومبيا التي عين في معهد الدارسات الروسية التابع لها عام 1952)[(1)] التأثير الواضح بهذا الاتجاه.

ومع اهمية كتاب (الماركسية السوفيتية) في تاريخ ماركيوز الفكري، الا ان الانتقال الحقيقية والتطور الملحوظ الذي اضافه الى تاريخه، جاء مع كتابه (ايروس والحضارة) الذي صدر عام 1955، وهو بحث فلسفي في فرويد، حاول فيه ماركيوز ان يبرهن من خلال تراث التحليل النفسي والفلسفة والعلوم الاجتماعية وعلم الجمال على ان (ذلك الاجماع على ضرورة مراقبة الغرائز وتقييد النشاط الجنسي انما كان دائماً تعبيرا عن القمع ولمصلحة ارادة السيطرة، كما كان وسيلة لاستمرار القمع والسيطرة [(2)].

لقد فسر البعض هذه الانتقالة الفكرية من الماركسية التي زعمها ماركيوز الى فرويد، بانها ليست سوى طرح للإهاب القديم لليسارية الهيجلية المرتشة بعناصر ماركسية، وزعم بعدم صلاح نظريات هيجل وماركس الاجتماعية بسبب فشلها في حل مسألة السيطرة والحرية فما كان من ماركيوز ان يدعو الى نظرية جديدة قوامها الغريزة والمجتمع واساسها المنطقي الجذر السيكولوجي الفرويدي للسيطرة [(3)].

الا ان حقيقة الامر تشير الى (ان تحول ماركيوز في تلك الفترة، وكما يقول هو، الى قارئ يحاول سبر اغوار فرويد، لا لأنه فقد ايمانه بصواب وملائمة النظرية

((1)) ينظر **Harold Marcuse : Biographical notes on Herbert Marcuse , p1.** .

((2)) قيس هادي احمد : الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص44 .

((3)) روبرت ستيجر وولد : رائد الطريق الثالثة ، ص142 .

الماركسية، ولكن الفشل التاريخي الذي منيت به القوى التي استأمنها ماركس على الثورة، اقنعه بان المجتمع الانساني بلغ مرحلة اصبح فيها في امس الحاجة لمفاهيم نقدية اكثر راديكالية) [1].

وهكذا شهدت اطروحات ماركيوز في كتاب (ايروس والحضارة) تحولاً وانعطافة جديدة نحو فرويد ونظرية التحليل النفسي واتجهت بمشروع فكري جديد من خلال مزاوجة فرويد وماركس معا. وهو الملمح الاهم الذي ميّز هذا الطور من تطور ماركيوز الفكري ابان الخمسينات.

الطور الرابع: نحو ماركسية جديدة

هذا الطور بدا مع سنة 1964 بعد نشر كتاب ماركيوز الشهير (الانسان ذو البعد الواحد: دراسات في ايدلوجية المجتمع الصناعي المعاصر) وهو الكتاب الذي حول ماركيوز من استاذ اكاديمي اشتهر بتفسير فلسفة هيجل وماركس وفرويد الى شخصية دولية يستشهد به ويتتلمذ له بعض اليساريين ويعدونه اباهم الروحي[(2)].

ان هذا الطور الاخير من انتقالات ماركيوز الفكرية، شهد عودته من فرويد الى ماركس او من علم النفس الى السياسة، فمن الواضح ان فيلسوفنا قد تخلص من اسر التحليل النفسي، الا ان ذلك لا يعني ان ماركيوز قد رفض فرويد ولكن حماسة التحليل النفسي قد فترت لديه. حيث نجد ماركيوز قد اتجه بإمكاناته الفكرية كلها الى ميدان التنظير والنقد السياسي فازداد صراحة بل وحدة ايضا[(3)].

((1)) بول روبنسون : اليسار الفرويدي ، ص116 .

((2)) قيس هادي احمد : الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص48 .

((3)) بول روبنسون : اليسار الفرويدي ، ص151 .

لقد شكل كتاب ماركيوز (الانسان ذو البعد الواحد) انعطافاً جديداً في تطور ماركيوز الفكري، على الرغم من انه سبق ان بحث جوهر فرضيته عن المجتمع الصناعي الغربي، في كتابيه السابقين (ايروس والحضارة) و(الماركسية السوفيتية)، ولكن الجديد في هذا الكتاب الذي مثل ذروة التطور الفكري لماركيوز تكمن في تخلي اطروحاته عن اهم المقولات التي تشكل جوهر الفلسفة الماركسية، فضلاً عن نبرة التشاؤم الواضحة التي طغت عليه ((1)) .

ان السؤال عن عوامل الانقلاب السياسي والتغيير الاجتماعي الراديكالي، هو بالتحديد ما اظهر وجه ماركيوز المتشائم والمنفصل عن النظرية الماركسية، فلقد كانت فرضيته الاساسية في كتابه (الانسان ذو البعد الواحد) هي ان تكنولوجيا المجتمعات الصناعية الراقية قد جعلت في وسع القائمين على تلك التكنلوجيا على ازالة التناقضات والصراعات الموجودة في تلك المجتمعات وذلك من خلال امتصاص اولئك الذين كانوا في ظل الانظمة الاجتماعية السابقة يشكلون اصواتا او قوى انشقاقية (الطبقة العاملة) فالتكنلوجيا تفعل ذلك جزئيا من خلال خلق الكفاية والوفرة المادية، وهكذا يتحول التحرر الذي ينشأ بسبب الحاجة المادية والتي اعتبرها ماركس شرطا مسبقا من اجل الثورة والحرية الى مدخل لتوليد العبودية ((2)).

استمر ماركيوز في اصدار كتبه في هذا الطور الاخير من فلسفته وحياته، حيث ركزت جميعها على نقد اسس الانظمة الرأسمالية وفضح زيفها وخداعها للجماهير، ففي سنة 1965 اصدر ماركيوز بالاشتراك مع اثنين من اصدقائه كتاب (نقد التسامح المطلق)، الذي اكد فيه على ان تسامح الديمقراطيات الصناعية المتقدمة ليس سوى خداع .اذ اعلن ثقته في اشد اشكال الاحتجاج السياسي راديكالية، واكد على ان الموقف السياسي المشروع الوحيد هو موقف (الرفض المطلق) الذي يتضمن رفض ان يمتد نطاق التسامح المألوف ليشمل

((1)) السدير ماكنتير ، ماركوز ، ص104 .

((2)) السدير ماكنتير : ماركوز ، ص101 .

المدافعين عن الردة والرجعية فاصبح ماركيوز نتيجة لذلك واحدا من المفكرين الرئيسيين لليسار الجديد، يقود الهجوم ضد الوفرة الكابتة داخل بلاده ويندد بالحروب التي يشنها الاستعمار الجديد في الخارج، آخذاً على عاتقه القيام بتنفيذ هذا الدور فعلا، فقد قاد في نهاية الستينات وبداية السبعينات مظاهرات الطلاب المعادية للحرب ومظاهرات العمال المطالبين بالحقوق المدنية ومسانداً فكرياً لضحايا الشعوب التي تعاني من الاستعمار في اسيا وافريقيا ((1)).

وفي سنة 1969 اصدر ماركيوز كتاب اخر هو (مقال عن التحرر) كمحاولة لتجاوز المفاهيم الماركسية للثورة، باعتبار ان الاحداث التاريخية نفسها قد تجاوزت هذا المفهوم، فالصراع الطبقي والتناقضات الاجتماعية لهما صفة ثانوية، ومن الجدير بالذكر ان كتابه هذا الكتاب كان قبل وقوع احداث احتجاجات الطلبة والشباب 1968، حيث لم يُضف ماركيوز الى مسودته – كما يقول – الا بضع استشهادات مؤكدا على ان الشباب عبّروا عن الكثير من آرائه التي كتبها في هذه الكتاب ((2)).

وفي سنة 1972 نشر ماركيوز اخر كتبه المهمة (الثورة والثورة المضادة) ركز فيه على ان زمام المبادرة اصبح الان في يد الثورة المضادة وليس بيد الثورة العالمية (الاشتراكية والشيوعية)، فقد حلل ماركيوز استراتيجيات اليسار الجديد في ظروف تطور الرأسمالية المتقدمة بهدف احياء السمة الديالكتيكية للنظرية الماركسية بعد ان فقدت جدليتها في ظل الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية آنذاك ((3)).

أن من الواضح ان هذه المرحلة، وهي الاخيرة، من تحولات ماركيوز النظرية قد شهدت ذروة الابداع الفكري له، ابان شيخوخته في الستينات

((1)) بول روبنسون : اليسار الفرويدي ، ص151 .

((2)) قيس هادي احمد : الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ص48-53 .

((3)) المصدر نفسه : الصفحات نفسها .

والسبعينات، حيث اخذت مفاهيمه الفلسفية وفكره النقدي بالالتحام بالمشكلات الواقعية الحية التي تؤرق وتثقل كاهل الانسان المعاصر في شتى المجتمعات، من اجل القضاء على الفاقة والبؤس وتشييد السلام من خلال التضامن الحقيقي بين ابناء الجنس البشري جميعا .

ضدية الإرهاب والسلطة

عند حنه آرندت

د .عامر عبد زيد

إذا كان ثمّة شيء يحقّ للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السّابقين فهو إيمانه العميق بالحرية؛ بأنّه كائن حرّ لا يدين بقدرته على التّفكير بنفسه ومن ثمّ على إعطاء قيمة خلقيّة لأفعاله أو لمصيره الخاص، إلى أيّة جهة كانت مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا. وذلك تقديراً منه بأنّ "ما لا يصدر عن ذات نفسه وحريّته، لن يمنحه أيّ عوض عن النّقص الذي في خُلُقيّته."
إ. كانط، الدين في حدود مجرد العقل.

توطئة: المثقف وجدلية القسوة والصمت

القسوة التي وددتُ أن انطلق منها في توصيف هذا الهول الذي تعرض له الجسد الإنساني و الذي تعرض إلى التنميط العرقي والاثني بواسطة ضروب من الايدولوجيا اللاعقلانية أو خارج حدود المنطق البشري تلك القسوة التي تنثال من بين كلمات حنة وهي المثقفة التي تعرضت بوصفها فرداً وثقافةً إلى الاجتثاث الوجود على أسس ثقافية، و على هذا النحو هي رؤية للمركزية التوتاليتارية تشرعنها باستمرار الممارسات نفسها التي تحددها، وهي أيضا إنتاج الذاكرة الجمعية الغربية عن الأخر المختلف، المؤسسة على نظام قصري يؤكد الحكم المسبق. هذا المنطق إنما هو منطق اللعنة أو هي بلغة التوتاليتارية النبوءة القائد موجبة التحقق بحق اليهود بوصفهم عدو موضوعي يجب إزالته، "أنها القاع

الصخري القائم تحت كل طبقات الأمور الفظيعة التي يفعلها البشر بعضهم بالبعض الأخر"[1]

فهذه القسوة التي أخذت أثرها الموجع من الخطاب السياسي التوتاليتاري ليس له عمق علمي بل هو محض تنميط من اجل إقصاء الأخر وإزالته تحت وطأه قراءة إيديولوجية متعصبة عرقيا تنطلق من اصطفائية .تلغي التعددية وتعلي من التفرد العرقي بطابعه الجماهيري .

إما الصمت الذي يأخذ طابعَ السخرية تجلى في ثنايا النصوص التي تم إنتاجها في تلك الفترة والتي جاءت نتيجة تحالف النخبة مع الرعاع و مع حركة التوتاليتارية كفعل "برخت" ومواقف "سارتر" من الشيوعية و"هيدجر" من النازية.

من هنا جاءت عملية التعاضد بين القسوة والصمت عندما يتعرض الأخر إلى الإقصاء، كان ذلك هو مرمى بحث حنة آرندت في مسعاها - عبر الفعل السياسي متحرر من تأملية الفلسفة - تحاول أن تعيد إلى الحدث العنيف نقدها القائم على تعريت التصحر الذي أزال التعدد الثقافي وحل محلة التفرد العرقي وأزال الطبقات وحل محلها الجماهير وأزال الفعل الحر واحل محله العمل الذي يحول الإنسان مجرد أداة .

جاء هذا البحث محاولةً في استعادت صوت حنة آرندت في إحياء النقد السياسي القائم على تعريت التوتاليتارية التي تجعل المضطهد سابقا يتحول إلى قاتل اليوم. إن الأمس يجب إن يكون حاضراً من اجل إزالة العنف بكل اشكالهِ سواء أكان رمزي أم جسدي و سواء جاء من إسرائيل أم من الأنظمة الشمولية العربية التي تحاول الشعوب بكل طبقاتها أن تتحرر من الهيمنة التوتاليتارية. أو تلك الخطابات الستينية التي تحاول سرقت التحول من اجل كل هذا جاءت هذه المحاولة من اجل التعرض إلى التراث النقدي الذي عرى جدلية القسوة والصمت .

---

1 - كنعان مكية، القسوة والصمت، منشورات الجمل، ط1، كواونيا- المانيا ،2005، ص12.

وعلى هذا الأساس حاولنا هنا إن نقف عند تأصيل المفاهيم وتحول الرهانات التي كانت تعد اللامفكر فيه في نقد حنة آرندت ثم كان وقوفنا عند هذا التكون السياسي الجديد على الفكر الغربي انه الخطاب التوتاليتاري ملامحه وآلياته العنيفة في تحولاته. لان هذا الخطاب انتشر عالميا كالفطر السام وما زالت منطقتنا تعاني من إثاره ومن أثار الاستبداد الثاوي بين ثنايا الأنا الجمعية وحاضرُ في ثقافتها كبركان صامت لا احدَ يعرف زمن انفجاره .

(1)

التوتاليتارية في تحولاتها

في هذا المبحث حاولنا إن نبين التوتاليتارية في مواقف نقدية متنوعة ثم حاولنا الوقوف العند خلفيات الرهان الثقافي الذي يحرك قراءة حنة آرندت التي بينت الدوافع الكامنة في استحضارها النقدي للظاهرة.

الأول:

جينالوجيا المفهوم وتحولاته

مفهوم السلطة : تعرف السلطة على أساس القدرة على الفعل الإرادي.

أولا: في الفكر اليوناني: تجلت بثنائية " الحاكمين والمحكومين " وهي تدل في المجال السياسي على ظاهرة الأمر والخضوع، التي تؤدي إلى إيجاد علاقات غير متكافئة بين الحاكمين والمحكومين،نجده قد ورد في المجتمع اليوناني القديم و نجد إشارات واضحة في فكر " أرسطو " عندما تناول موضوع الدولة المدينة، حين أشار إلى إن شرعية الدولة تقوم على السلطة، وشرعية السلطة هي قيامها لمصلحة المسود، ويرى أن سلطة السيد على العبد هي لمصلحة العبد، مع أن مصلحة السيد ومصلحة العبد تتماثلان حينما تكون المشيئة الحقيقية للطبيعة"

إلا تسأل من أين جاءت الثورات أن لم يكن من إفراط السلطان المسلم لبعض الأيدي؟"[1].

ثانيا: في المفهوم الحديث: تعتبر من المعطيات المباشرة للوجدان العام،من خلال مفهوم العقد الاجتماعي الذي هو تحول في الرؤية الحداثية التي جعلت الإنسان مركزاً مرجعياً للنظر والعمل، وينسب إليه العقل الشفاف، والإرادة الحرة والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ. من خلال الفهم الليبرالي الذي يحيلنا اشتقاقهُ اللغوي الى اللفظ اللاتيني "ليبراليس" الذي يعني "الشخص الكريم، النبيل، الحر" هذا التحول الكبير انتقل بالإنسان الى الذاتية أي من مركزية الغيب الى مركزية الإنسان (او الانسنة) التي تعبر عنها مركزية الذات الإنسانية وحريتها وفعاليتها على جميع المستويات، وهي تتضمن أربعة مفاهيم: الفردية، والحق في النقد، واستقلال الفعل، والفلسفة التأملية على اعتبار إنَ الفلسفة التي تمسك بالفكرة التي لها وعي بذاتها، وهي إنتاج الأزمنة الحديثة.[2] يقول جون لوك في الحكم المدني " لا يستطيع احد أن ينتزع السلطة ليحكم رغماً عن إرادة المحكومين و إلا أصبح مغتصبا فالاغتصاب هو استيلاء،على ما هو حق لامرئ أخر "[3] وهي أيضا قائمة على فهم أخر سوف يُثار فيما بعد على يد " حنه ارندت " انه فهم كانط في كتابه" نقد ملكة الحكم " أكد فيه على : "فن العيش المشترك على جهة التواصل الكوني "فهو نمط طريف من صحبة الآخر بعين الاعتبار من وجهة نظر استطيقية وهي ضرب من اختراع لفضاء عمومي قائم على عمل المخيلة وعلى حكم الذوق والذي

---

1 - أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009، ص17.

2 - علي عبود المحمداوي ، الإشكالية السياسية للحداثة من الذات الى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا ، منشورات الاختلاف ، ط1، بروت 2011،ص105.

3 - امام عبد الفتاح امام ، الاخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم) المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ،2002م ، ص281.

يتسع للنوع البشري قاطبة حيث يكون الإنسان أنسانا فحسب فقد صاغه في كتابة " نقد ملكة الحكم ".[1]

هكذا جاءت التحولات الحداثية بشرعية جديدة مفارقة للفهم القديم ومؤسسه لتعاقد جديد وليد فضاء قانوني وهذا ما نجده في تعريف " والتر بكلي" Walter Buckley للسلطة " هي التوجيه أو الرقابة على سلوك الآخرين لتحقيق غايات جمعية، معتمدة على نوع ما من أنواع الاتفاق والتفاهم، وهكذا تتضمن السلطة الامتثال الطوعي الذي هو حالة سيكولوجية تعبر عن تنسيق أو تطابق في التوجه نحو الهدف لدى كل من الطرفين، الممارس للسلطة، والممتثل لها .

ثالثا: ويمكن متابعتها تكوينيا:

أ- كما جاء في التصنيف الذي قام به " ماكس فيبر" وهو يرى إن هذه الأشكال الثلاثة للسيطرة يمكن اعتبارها مفاهيم تحليلية لها مدلول تاريخي حيث حاول ماكس فيبر أن يقدم لنا نماذج من تاريخ المؤسسات السياسية وانطلاقاً من العقلانية حاول تحليل النظام الديمقراطي الذي يتميز بنوع من البيروقراطية ومن السيطرة التقليدية تتبع تبلور التمايز المستمر بين الأفراد (أبوي أو ترابي (كما حاول أن يبرز التبعية من خلال السيطرة الكاريزمية أو الروحية لشخص محدد تكون له شرعية السلطة على الآخرين بفعل خصائصه الذاتية.

ب- ويمكن تحليل مفهوم السلطة على ثلاثة مستويات، تتكامل فيما بينها، و لعل هذا مفهوم العقد الاجتماعي :

1. ويتمثل أول هذه المستويات بالقوة، أي القدرة على الإكراه.
2. أما ثانيها فيتمثل بالقانون إذ يجب أن تخضع القوة التي تحملها السلطة إلى قاعدة قانونية تقننها، وتحدد الأشخاص الذين يمارسونها، وخضوع

---

1 - اما نويل كانت ، نقد ملكة الحكم ، ترجمة ، غانم هنا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، 2005، بيروت . وانظر: المسكيني ، او الزين بنشيخة ، كانت راهنا ، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء ،2006، ص 30-31.

القوة التي تجيزها ممارسة السلطة إلى قاعدة القانون إنما يمثل المنطلق الأول في تحديد مفهوم دولة القانون .

3. أما المستوى الثالث، فيتمثل في الشرعية، التي تدخل مبدأ الرضا العام ضمن معطيات السلطة. وقد تبلور مفهوم السلطة لدى فقهاء القانون العام .

وبهذا يصبح مفهوم السلطة ممارسة شرعية للسلطة يقابلها إرهاب أو نفوذ وهو ممارسة غير شرعية لا تلتزم بقانون يشرعن عملها وفق قانون .

الإرهاب التوتاليتاري/ الشمولي:

إن التحديد الأساسي في هذه المعالجة يقف عند التقابل بين الإرهاب الذي يظهر بوصفه مقابل للسلطة و يبدو لي إن المفكرة الألمانية حنة ارندت كان تعني أن الفكر الإرهابي الذي جاءت به النازية والفاشية والاستالينية هو مقابل للفكر السياسي الغربي متجسداً في مفهوم السلطة الذي يعتمد على الشرعية القانونية

إرهاب في الأصل اللغوي: فهو مصدر أرهب يرهب إرهاباً من باب أكرم وفعله المجرد (رَهِب) ، والإرهاب والخوف والخشية والرعب والوجل كلمات متقاربة تدل على الخوف

العنف والإرهاب اصطلاحا: عن العمل العنف"Violenc. " التي هي استخدام القوة استخدام غير مشروع أو غير مطابق للقانون .[1]. إلا أن بعضها أبلغ من بعض في الخوف وهي قابله للتصنيف من خلال الأتي :الإرهاب هو الأعمال التي من طبيعتها أن تثير لدى شخص ما الإحساس بالخوف من خطر ما بأي صورة والإرهاب يكمن في تخويف الناس بمساعدة أعمال العنف، والإرهاب هو الاستعمال العمدي والمنتظم لوسائل من طبيعتها إثارة الرعب بقصد تحقيق

1- مراد وهبة وآخرون ، المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة ، ط2 ، القاهرة ، 1971، ص153.

أهداف معينة. الإرهاب عمل بربري شنيع. هو عمل يخالف الأخلاق الاجتماعية ويشكل اغتصابا لكرامة الإنسان.

والإرهابي المنظم من سلطات فاقدة الشرعية القانونية ؛ لأنها بحسب الفهم القانوني للسلطة هو عمل غير مقيد بقانون بل برؤية تقوم على شرعية مختلفة تستقي مرجعيتها من منظور ما فوق القانون فقد كانت النازية توظف مقولة (قوانين الطبيعة" كأساس يجب أن تنتظم وفقه الحياة لكي تبلغ الكمال المطلوب: " كلما ازددنا معرفة في قوانين الطبيعة و الحياة و تتبعناها... ازددنا امتثالا لإرادة الكلي. و كلما رقينا في معرفة إرادة الكلي-القدرة، تعاظمت نجاحاتنا) إلا إنها في بحثها عن المراحل التي مرت بها التوتاليتارية تجد أنها انبثقت من دخل السلطة السياسية الغربية التي تستقي شرعيتها من النظام القانوني بوصفها حركات أو أحزاب ظهرت داخل الفضاء السياسي الغربي يوفق ما يُتيحه؛ إلا أنها تحولت وخرجت على ذلك الفضاء بشرعيته القانونية إلى شرعية خارجه عنه تستقيها من الأفكار العلمية التطورية أو الإيديولوجية؛ غير أنها تبين أن تلك الحركات قد بزغت ضمن ذلك الفضاء ونتيجةً للتحولات الاجتماعية والعلمية وهذا يظهر من خلال متابعة تطورها ما قبل وصولها إلى استلامها السلطة لكن نجد من الضروري تعريف هذا النمط من الحكم قبل الدخول في توصيفات " حنة ارندت" له .

التوتاليتارية أو الشمولية Totalitarisme بوصفها مفهوم: استخدمت كلمة توتاليتارية للإشارة إلى أنماط حكم سياسية جديدة ظهرت في القرن العشرين: النازية والشيوعية. ولا تتميز هذه الأنظمة بدكتاتورية الحزب فحسب، بل باحتكار كل وسائل السلطة (الإيديولوجية والعسكرية)، واستخدام الارهاب. تتمثل احدى الخطوات الحاسمة باستخدام ما للايدولوجيا الخلاصية من ثقل "توتاليتاري – كلياني "حيث تزعم تحول الإنسان وخلق مجتمع جديد. وتسبغ هذه الايدولوجيا التوتاليتالية على نفسها صفة الثورية. وهي تعمل باسم العرق (النازي) أو الطبقة العاملة (الشيوعية) و أخيرا استخدمت الأنظمة التوتاليتارية ممارسات إقصاء السكان بدرجات قصوى: معسكرات الإبادة، الفولاغ بالنسبة إلى النظام الشيوعي

(معسكرات المنفيين).[1] يث كان مفهوماً محورياً في إدراك وتحليل نموذج سياسي فريد ظهر في عشرينيات القرن في أوروبا الغربية، ثم انتشر هذا النموذج في بلدان ومناطق أخرى. ويحتل مفهوم "التوتاليتالية " مكانه ضمن كوكبة أخرى مثل: الاتوقراطية، التسلطية، السلطانية، وهذا الفصل هو دراسة مقارنة في تاريخ المفهوم نظريا وتطبيقا .[2]

ما هو النظام التوتاليتاري ؟

من حيث المصطلح ليست (التوتاليتارية) سوى الصيغة المعربة للكلمة اللاتينية totalitas، أي الكلّ أو الامتلاء. و أول من استعمله في ميدان العلاقات السياسية موسوليني.[3] و فقد استعمل هذا المصطلح الذي بلوره المفكر السياسي الايطالي جوفاني جينتيلي[4]، الذي انطلق من الفكرة القائلة، بأنه لا حدود ولا أماكن لا يحق للدولة التدخل فيها. وأن الدولة التوتاليتارية هي تجسيد للروح الأخلاقي للشعب، مع ما يلازم ذلك ويفترض بدوره ذوبان الفرد في البنية العامة للدولة وحركاتها السياسية.

---

1 - جان فرنسوا دورتيه ، معجم العلوم الانسانية ، ترجمة جورج كتورة ،كلمة ومجد المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع ، ط1، بيروت ،2009، ص281.

2 - فالح عبد الجبار، ما بعد ماركس ، دار الفارابي ، ط1، بيروت ، 2010، ص151.

3 - بينيتو موسوليني (29 يوليو 1883 - 28 أبريل 1945) هو حاكم إيطاليا ما بين 1922 و1943.وكان موسوليني في فترة حكمه رئيس الدولة الإيطالية ورئيس وزرائها وفي بعض المراحل وزير الخارجية والداخلية. من مؤسسي الحركة الفاشية الإيطالية وزعمائها. سمي ب الدوتشة (بالإيطالية **Il** : **Duce**(أي القائد. دخل حزب العمال الوطني ولكنه خرج منه بسبب معارضة الحزب لدخول إيطاليا الحرب عمل موسولني في تحرير صحيفة افانتي (إلى الامام)ومن ثم أسس ما يعرف بوحدات الكفاح التي أصبحت النواة لحزبه الفاشي الذي وصل به الحكم بعد المسيرة التي خاضها من ميلانوا في الشمال حتى روما في الوسط دخل الحرب العالميه الثانية مع دول المحور أعدم مع أعوانه السبعة عشر في ميدان "دونجو" بميلانو على يد الشعب الإيطالي عام 1945.

4 - جيوفاني جنتيلي (30 مايو 1875 - 15 أبريل 1944) فيلسوف إيطالي مثالي من أتباع الهيغلية الجديدة، أحد زملاء من بينيديتو كروتشي. وصف نفسه بأنه "فيلسوف الفاشية" وألف مذهب الفاشية (1932) لبينيتو موسوليني. ابتكر أيضاً مذهبه الفلسفي "المثالية الفعلية."

و الدول والمنظومات المختارة :والتوتاليتارية، إجمالا، مفهوم يستعمل لوصف ثلاثة أنظمة اجتماعية – سياسية مختلفة تتشابه، من أوجه عدة :ايطاليا الفاشية، والمانيا النازية، وروسيا الستالينية[1] من هنا جاءت هذه الدراسة لتدرس ظهور المنظومات الشمولية في ثلاث دول كل منها كان قد شغل مكانه ما في تكوين الفكر الغربي الأوروبي ومن هنا نقول ليس مصادفة أن يكون صعود التوتاليتارية واستحكام سيطرتها في ثالوث القوة "الروحية" الكبرى لأوربا (روسيا وألمانيا وايطاليا).

وقد استخدم مصطلح التوتاليتارية أيضا لوصف البلدان "الاشتراكية " في أوروبا الشرقية قبل الثورات المخملية في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين، وقد طبق كذلك على بلدان غير صناعية وغير أوربية، كالصين في عهد ماو تسي تونغ، أو كوريا الشمالية في ظل كيم ايل سونغ وابنه وخلفه كيم يونغ ايل.[2] ومن هنا نستطيع القول إن التوتاليتارية بوصفها مفهوماً تدل على تشكيلة من الأنظمة الاجتماعية السياسية التي اتسمت، او لا تزال تتسم بخصائص فريدة، بالرغم من وجود سمات متباينة .

النقاشات حول التوتاليتارية

1. حنه ارندت: حاولت فهم أصول الايدولوجيا التوتاليتارية 1951، وهو الجزء الثالث من (Origines du totalitarisme) حيث تعتبر الفيلسوفة الألمانية أن كلا من التوتاليتارية الفاشية أو الستالينية تستند

---

1 - فالح عبد الجبار، ما بعد ماركس ،المصدر السابق ، ص ونظر بواسطته : حول تاريخ المانيا النازية نجد كتاب وليام شيرير , **the Rise and fall the third Reich ,A Hisory of Nazi Greenwich** **CT, Fawcet Publishers, 1960.**(نشوء الريخ الثالث وسقوطه ، تاريخ المانيا النازية) وهو رواية عملاقة مفصلة وموثقة عن تلك الفترة . حول الاتحاد السوفياتي في عهد ستالين ، انظر: من جملة مراجع أخرى ، **Isaac Deutscher, Stalin Biography, 2nd edition , Oxford University Press 1967 (1949)** ستالين ، سيرة سياسية .

2 - فالح عبد الجبار، ما بعد ماركس ،المصدر السابق ، ص152.

إلى قاعدة مشتركة أو متشابة: أنها إيديولوجية توتاليتارية تتميز بإرادة السيطرة الكاملة على المجتمع، والرغبة بالسيطرة على الخارج واستخدام " قوانين علمية " (تفوق العرف، قوانين التاريخ).

2. ريمون آرون: عالم الاجتماع الذي امتاز بمهارته الفكرية وبراعته بالاضافه إلى تنوع مجالات الأبداع لديهْ فقد كان كاتبا صحفيا في الكثير من الصحف مما جعل منه ظاهرة ثقافية متميزة حيث كان آرون قد قرأ ما كتبته حنة أرندت في وقت مبكر وبعين ناقدة. و تولى بكل عناء التعليق على أصول الاستبداد.[1] وقد كان يعمل على فكرة العدالة السياسية: "بدلاً من الانفعال، الحقيقة والدقة." فقد كان منهجه مختلفاً عن حنة ارتدت التي أمنت بالعمل السياسي، لهذا انتقد ريمون آرون حنة أرندت " لاستبدالها التاريخ الفعلي بتاريخ يكون تراجيديا وساخرا في كل لحظة. إذ اقترح من جانبه، تعريفا ينطلق من خصائص خمسة يتميز بها نظام الحكم: احتكار الحزب، إيديولوجيا مطلقة، احتكار مزدوج من جانب الدولة لوسائل القوة والإقناع، إخضاع النشاطات الاقتصادية للدولة، الروابط المشتركة بين الدولة، الأحزاب والايديولوجيا .[2]

3. ريتشارد لوينثال: تبدي بنظره توتاليتارية في القرن العشرين فهي تشمل على عناصر من الثلاثة ، لكنها تجمعهم في سياق جديد: ليس دولة العبودية ثابته، بل هي تقود اقتصادا صناعيا حديثا ذا تقنيات متحولة، فالدين الرسمي فيها "العلمانية " والطغيان فيها مستمر في عملية التحول الثوري للمجتمع. وربما لأحد من هذه الأسباب تعتبر الدكتاتورية التوتاليتارية نتاج ديمقراطية الجماهير، فهي لا تهدف إلى ابقاء رعاياها هادئين سياسيا، بل تجبرهم على دعم حملاتها الجديدة دوما. والسبب الأخر أنها تهدف للسيطرة على مجالات الحياة في المجتمع على درجة كبيرة

---

1 -Hannah Arendt,Totalitarianism, and the Social Sciences,p63>

2 - جان فرنسوا دورتيه ، معجم العلوم الانسانية ،ص282.

من التعقيد والاختلاف، وإخماد كل أثر للقوى المستقلة، وطمس كل بذرة من بذور الايدولوجيا التعددية .ولعل عبارة لويس الرابع عشر بأنه هو الدولة تقابلها عبارة ستالين :المجتمع أنا، حيث تكثف ما سبق .وقد توصف الأدوات المؤسساتية للدولة التوتاليتارية: كاحتكار للتنظيمات الجماهيرية والإعلامية التي تمكنا من حشد جميع القوى الاجتماعية لغاياتها، وتبيان أوجه الخلاف مع عمليات السيطرة السلبية التي استخدمتها السلطات التقليدية، كما نوقشت الطبيعة الدينامية للإلية التوتاليتارية والإيديولوجيات التي تجد فيها هذه الطبيعة التعبير عن نفسها .[1]

4. كارل ج. فريدريش وزبيغنيو بريجنسكي: هم علماء سياسة أمريكان اقترحوا تعريفا للتوتاليتارية يتضمن سبع نقاط: وجود إيديولوجيا رسمية تتناول كافة مظاهر الحياة، وجود حزب جماهيري واحد يقوده شخص كاريزماتي، رقابة عسكرية على السكان، احتكار كل وسائل الآلام، إدارة الجيش، الرقابة على الاقتصاد .[2]

الخلاصة: يمكن إجمال تلك الصفات والملامح الأساسية التي يتشارك بها المجتمع التوتاليتاري في عصرنا وهي خمسة، او يمكن جمعها في عناقيد خمسة من السمات المميزة الوثيقة الصلة بعضها بالآخر:

1. أيديولوجيا رسمية مركبة من مجموع رسمي من المذاهب التي تغطي ملامح وجود .
2. حزب جماهيري واحد مؤلف من نسبة ضئيلة نسبيا من مجموع السكان ..الجامحين من دون تردد، في سبيل الايدولوجيا والمستعدين للمساعدة في سبيل ترويجها، مع كون هذه الأحزاب منظمة على نحو أوليغاركي، تراتبي

---

1 - ريتشارد لوينثال الجحيم ، ضمن كتاب ثلاثة مقالات في الدولة التوتاليتلرية ، (بالاضافة الى اريك فرون وحنه ارندت) ترجمة :صخر يوسف الحاج حسين ، دار عبد المنعم ناشرون ،ط1، حلب ، 200، ص13-14.

2 - جان فرنسوا دورتيه ، معجم العلوم الانسانية ،ص282.

صارم، وخاضع عادة لزعيم وحيد، وأما متعال أو مختلط تماما بالتنظيم البيروقراطي الحكومي .

3. احتكار تكنولوجي شبه كامل للسيطرة على وسائل العنف المسلح كافة (في أيدي الحزب وكوادره كالبيروقراطية والقوات المسلحة).
4. احتكار شبه كامل مشروط تكنولوجيا للسيطرة على وسائل الإعلام الجماعية الفعالية كالصحافة، والإذاعة، والسينما، وما إلى ذلك (في الأيدي نفسها) .
5. نظام بوليس إرهابي يعتمد في فعاليته على النقاط 3،4، ويتوجه بصورة مميزة لا نحو "أعداء " النظام الواضحين، بل ضد طبقات يتم اختيارها بصورة عشوائية من بين أفراد الشعب، مع تمحور الاختيار حول متطلبات بقاء النظام، والتضمينات الإيديولوجية التي تستغل علم النفس بصورة منظمة ..
6. " سيطرة وإدارة مركزية للاقتصاد بأكمله عبر التنسيق البيروقراطي لكيانات اتحادية مستقلة سابقا، تشتمل بصورة مميزة على كافة الروابط والأنشطة الجماعية الأخرى ". [1]

الثاني: "رهانها الحياتي "

في محاوله تأسيسية لنص المؤلف الذي يكمن فيه المحرض والمؤسس للنص دون أن يعني انه كل النص بل أن وجود المنبث في النص يمنحه قدرةً أو لنقل مع ما قاله القراء الذي تركوا لنا تأملاتهم وأحيانا حدسهم الذي ما انقطع يحوك في تكوين وتأثيث سيرة المؤلفة التي تبدو بإشكال متنوعة حيث حاول كل قارئ أن يعيرها شيء من حدسه، و يغدو الحفر هنا في سيرة المؤلفة نوع من الانشداد إلى

---

1 - المرجع السابق ، ص165-166.

الجسد والتاريخ، معا، فالجسد ساحة لتسجيل الحوادث، والجسد ينقشه ويخربه التاريخ في الآن نفسه .[1]

الرهان الأول: رهان الهوية / اليهودية

هنا يبدو الانشداد الأول" للهوية – الذاكرة "التي تندرج تحته أيضا الذاكرة الاجتماعية المندمجة والمسجلة أو المحفورة أحيانا في اللحم والعظم من خلال ضروب التعلم المتعددة المكتسبة داخل الهوية الفرعية / اليهودية، فالهوية اليهودية هي محل الذي من المحتمل" أن يشترك أعضاء مجتمع واحد في طرائق وجودهم في العالم (ايمائية، أساليب القول وأساليب الفعل، الخ) طرئق مكتسبة خلال التنشئة... تسهم في تحديدهم، طرائق حفظوها في ذاكرتهم دون وعي بها "[2] هذا الشعور المتميز بالهوية اليهودية التي يعيها كل اليهود بأنهم متمايزون عن غيرهم وهو يعود إلى مؤسس اليهودية منذ نشاءه الكنيس في بابل الذي أراد حماية هوية المسببين في بابل من الاندماج وبقت هذه المؤسسة عبر تلقينها المستمر تحافظ على الهوية.[3] وفي العصر الحديث فقد كانت الهوية اليهودية سلطة فاعله ومهيمنة كما يقول إسرائيل شاحاك: أي التقيد بالقوانين الدينية لليهودية، فضلا

---

1 - مشيل فوكو ، جينالوجيا المعرفة ، ترجمة : احمد السلطاني ، وعبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، 1988.

2 - جويل كاندو ، الذاكرة والهوية ، ترجمة : وجيه أسعد ، وزارة الثقافة الهيئة العامة السورية للكتاب ، ط 1، دمشق ، 2009، ص26.

3 - التي اسماه "أرنولد توينبي"(مؤسسة فريدة) والذي استنبطه زعماء اليهود في بابل .لقد تمثلت هذه المؤسسة ب"الكنيس" واذا ما صدق جيمس باركس، فان الكنيس البابلي كان الأول من نوعه في التاريخ اليهودي العبري ،أن استحداث الكنيس جسد رد الفعل الواعي والقلق والمخطط، الذي انطلق من أوساط أولئك الزعماء تجاه عملية الاندماج الهودي العبري في المجتمع البابلي . هذا من شأنه أن يكون قد عنى أن إنشاء المؤسسة الدينية المذكورة اريد له أن يكون رابا للصدع الكبير الذي عصف بالبنية عمقا وسطحا ، تلك البنية التي تمحور حولها النفوذ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والديني للكهنوت ، والتي استمد منها هذا الأخير شخصيته الشرعية المهيمنة على هذه الأصعدة انظر: طيب تيزيني، من يهوى إلى الله ،القسم الأول، ج3، دار دمشق، ط1، دمشق 1985، ص134

عن غرسها في الأذهان من خلال التعاليم، اذ كانت تفرض على اليهود بالعقوبات الجسدية.[1] فان السلطة الدينية كانت تمارس عنفاً رمزياً عبر الطرد من الجماعة أو العنف الجسدي من بقاء هيمنتها الدينية وبالتالي المادية من أموال وهبات .لكن هذا العنف يوازيه عنف أخر من المجتمع الذي يمثل دين الأغلبية المسيحي الذي بدوره ينمط شخصية اليهودي ويحرمه من حقوقه حتى جاءت (الحقوق الفردية والمساواة أمام القانون قد أدخلت إلى ألمانيا على يد جيوش الثورة الفرنسية ونابليون، ولهذا كان يمكن وصف الحرية على أنها "غير ألمانية " بالضبط كما تبين أن من السهل جدا بين اليهود ...اقتلاع جميع الوقائع غير الملائمة "[2] هذا يبين إن المثقف اليهودي غالبا ما يسخر دخوله في الخطابات التقدمية من اجل خدمة القضية التي ينتمي إليها أي اليهودية، خصوصا اذا ما أصبح اليهودي حرا ليقوم بما يشاء، ضمن حدود القانون المدني لدولته. داخل الهوية الوطنية الألمانية التي بدأت تعتمد الدمج ضمن الهوية القومية دولة الأمة والتي أخفقت عند ولادة المد اليميني النازي .

اذن فرهان الهوية اليهودية وتحولات المجتمعية والفكرية منحت اليهودي سلطة التحرر من هيمنة الدين اليهودي من ناحية ومن التنميط الذي تسقطه الأغلبية من المجتمع الألماني على الأخر اليهودي، لكن رغم هذا تبقى هناك منغصات الشمولية سواء داخل الهوية الفرعية اليهودية التي ما يزال أثرها لكنه ضعف على اليهودي ،بالمقابل ظهور الخطابات اليمينية التوتاليتارية / الشمولية سوف يساهم في اختلاق الأزمات وخلق التمايز الثقافي الذي يجعل من الاخر عدو موضوعي لها حتى لو لم يسبب الأذى الفعلي. و في ظل هذا الرهان ولدت حنة ارندت لعائلة Hannah Arendtفي 15- اكتوبر عام 1906 في هانوفر- بالمانيا،

---

1 - اسرائيل شاحاك ، تاريخ اليهود وديانتهم ، داركنعان ، ط خاصة ، بيروت ،2012 ،ص52

2 - وهنا يشير اسرائيل شاحاك : "لهذا السبب لا يمكن العثور في كتابات حنه ارندت المتعددة ، سواء حول موضوع الشمولية أو اليهود ، او هما معا " ويشير في هامش 4- مثلا في كتابها أصول الشمولية، الذ ي خصصت الجزء الأكبر منه لليهود .المرجع نفسه ،ص54.

علمانية[1] من يهود ألمانيا بالقرب من هانوفر، وتربت بين كونسبرج وبرلين. وتعتبر محطات سيرتها الذاتية بحد ذاتها تجسيداً لأهم أحداث وخصائص هذا القرن الدموي بحيث يمكن القول مع إرنست جيلنر (إن حياة هذه الناقدة اللاذعة تجسد أيضاً جملة الحياة الفكرية والسياسية في عدة قرون أوروبية). هذ الموقف مشتبك بالدفاع عن الهوية اليهودية إذ جعلتها فيما بعد تقول عن اليهود بوصفهم "شعب بلا دوله له" من خلال تأكيدها (بمجرد ما يحرم من حق المواطنة (الجنسية) وبالتالي من الهوية القانونية، يصبح الشعب الذي لا دولة له بأفراده ضحايا للإعمال البوليسية التعسفية وهي تصرفات خارج حكم القانون ليصبح النظام بدلا من القانون هو الهدف المنشود)[2] وهو من جهة ثانية رد فعل إلى مفهوم دولة الأمة التي كانت تسعى إلى دمج المكونات في بوتقة دولة الأمة الألمانية والتي سوف توجه لها النقد وتصف ظهور الخطاب النازي دليلاً على فشلها، فقد كانت الهوية اليهودية هي المحرك الخفي في النشاط السياسي الذي انخرطت فيه منذ نصوصها المبكرة بعد حيازتها على الدكتوراه 1929 باشراف كارل ياسبرز وقبل ظهور النازية كتبت في 1933 حيث بدأت تكتب سيرة حياة امرأة يهودية من القرن التاسع عشر وكانت شخصية معروفة في برلين، وأسمها (راحيل فارنهاغن)، وبعد انهيار النازية كتبت عن محاكمة آدولف آيخمان وقد كتبتها ارندت لصحيفة ال Now Yorker في شباط، آذار 1963، وقد نشر لاحقا تحت عنوان آيخمان في القدس ،Eichmann in Jerusalem وقد عد المعلقين يمثل هذا المقال "الضربة الحاسمة" بالمقارنة مع كتابها في الأصول الأنظمة الشمولية / التوتاليتارية[3] دون إن تتعرض بالنقد إلى الشمولية الدينية و الآثار المدمرة عن

---

1 - علمانية : يبدو ان هذا اللفظ الذي دائما ما تصنف فيه على أنها علمانية وكان الأمر يخرجها من الانتماء إلى يهوديتها رغم أن الفكر الصهيوني الذين ينتمون الية من العلمانيون والماركسيون من حزب العمال اليهودي .

2 - جون ليشته ، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا ، ترجمة : فاتن البستاني ، توزيع ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، بيروت ، 2008،ص369.

3 - جون ليشته ، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا ، ص371.

قيام إسرائيل. كانت نشطه في مجال العمل السياسي أنها كانت تأوي في منزلها الشيوعيين المطاردين من طرف أجهزت النظام .ولانها تنتمي الى الشبيبة اليهودية المثقفة، فقد كانت متعاطفة مع المذهب الصهيوني، رغم أن عائلتها كانت تدعو الى اندماج اليهود في المجتمعات التي يتواجدان بها، وكانت كعائلة برجوازية متوسطة تدفع عن العلم الالماني في الحرب العالمية الاولى. غير ان جيل متحمسا لمشروع هرتزل بإقامة وطن لليهود على أرض فلسطين . وفي منفاها الباريسي سترافق سنة 1935 مجموعة من الشباب اليهود إلى فلسطين . لكن وضد مجرى التيار سيكون رد فعل حنا في القدس مدويا، حيث ستبدو ألمانية أكثر مما كان متوقع، وستعلن اشمئزازها من ثرثرت اليهود الشرقيين حول الغيتوهات ومن عاداتهم وسلوكهم... كما ستظل طول حياتها متأرجحة بين التعاطف مع إسرائيل وإعلان المستمر عن خيبة أملها من مآل الأوضاع في أرض فلسطين .ومن هذه الزاوية وجب علينا فهم الفضيحة التي أثارتها بشكل غير مباشر، محاكمة ايخمان سنة 1961، فقد تحدت آرندت الجميع بنقدها للمدعي العام الإسرائيلي وبإثارتها السؤال: لماذا وجب التحدث بالعبرية أثناء المحاكمة علما بان الشهود والمتهم والمحلفين هم يهود ألمان؟[1]

الرهان الثاني: التكوين النقدي الفلسفي:

إلى جانب هذا الرافد الفاعل في تكوين فكر ارندت فإنها كانت قد ذهبت ارندت الى جامعة ماربورغ لدراسة الفلسفة تحت اشراف مارتن هايدغر، وكان لها معه علاقة عاطفية ويظهر تاثير هايدغر على عمل ارندت ليس في تمجيد لليونان فحسب بل أيضا في الطريقة التيمولوجية الاشتقاقية التي تستخدمها في كثير من الاحيان لتثبيت المعنى الدقيق للمفاهيم الرئيسة، مثل مفهوم العمل .إلا أن التأثير العميق هو ما تركه هيدغر فيها في البداية عندما كان هيدغر قد سخر عدته

---

1 - كاثرين كليمان ، حنة آرندت : من أجل مواطنة عالمية ، ترجمة عز الدين الخطابي ، م / مدارات فلسفية ،مجلة الجمعية الفلسفية المغربية ، ع/ 10، شتاء 2004ص

النظرية من اجل التأسيس للوجود الانطولوجي للإنسان، بحسبانه الكائن الحامل لهم الوجود والمسؤول عنه، أي بما هو راع للوجود، الأمر الذي يبرز دعوته إلى التفكير في المنسي واللامفكر فيه من خلال تحقيق انفصال عن الحياة النشطة، أي حياة التسلية والانشغال عن السؤال المهم .

فكان التأثير الأول - هنا "حنه ارندت" قد تأثرت في كشف المنسي لكن ليس بوصفه التفكير التأملي بل الحياة النشطة على عكس هيدغر لكن ما تفقت معه فيه هو إلى جوهر الإنسان المغيب للفعل والنشاط ؛ أي للحياة النشطة .كما ظهر في هذا التقارب بين كتابي " الوجود والزمن "و" الشرط الإنساني" [1]

إما التأثير الثاني - فقد أعادت الاهتمام بالجانب التأملي من الفلسفة وهنا (إعادة طرح أسئلة ارتبطت ذاتيا باسم أستاذها هيدغر الذي كان نقده من أبرز منطلقات فكرها، من قبيل التساؤل عن ماهية الفكر وما يحملنا على ممارسته كما في كتابها الأخير حياة الروح)[2]

ومن هنا نلمس أن "حنه ارندت" قد كان همها البحث عن اللامفكر فيه في الفعل النشط المغيب لهذا كانت البداية نقد الرؤية التأملية التي تقوم على تغير

---

1 - نبيل فازيو، الشرط الانساني وأزمة الحداثة، حنه آرندت في مواجهة الحداثة، ضمن كتاب : "مدرسة فرانكفورت النقدية " مجموعة مؤلفين، تحرير: د- علي عبود المحمداوي ، دار ابن النديم للنشر والتوزيع ،ط1، بيروت ،2012، ص384.انظر: **See: Arendt, Hannah, The Human condition, Introduction by Margaret Canovan, The university of Chicago press, 1998**

2- المصدر نفسه، ص386. بألمانيا لقد شغلت مراسلاتها مع هايدجر اهتمام الباحثين سنة 1998، وبفرنسا أخيرا ، لا تمر ستة أشهر دون إصدار جديد لها أو حولها . ومرد هذا إلى أهمية تلك العلاقة التي امتدت على مدى أربع سنوات ، عشيقة لأستاذها مارتن هايدجر كانت العلاقة عادية تخللها الإسرار والإشعار وحدة الانفعال والقطيعة. ولن يلقي العاشقان السريان من جديد سوى في سنة 1950 ليسجلا علاقة غرامية من وجهة نظر التاريخ ذلك أن هايدغر سيبرز سنة 1936 بعض التعاطف مع الأطروحة العرقية النازية ، كما أن حنة ستفلت بأعجوبة من قبضة الغستابو، لتأخذ طريق المنفى الطويل سيقودها الى باريس ثم الى معتقل غورس **Gurs** حيث ستسجن سنة 1940لتحط الرحال بنيورك شهورا بعد ذلك .انظر: كاثرين كليمان ، حنة آرندت : من أجل مواطنة عالمية ،ص138.

الذات، في حين العمل النشط همه تغير العالم من اجل إن يتفق مع الذات هذا ما دفعها إلى نقد أي نسق فلسفي تقليدي و دون أن تقع في شراك أي مأزق تلفيقي لأنها - كما هي أدعأتها - لم تتنازل عن حريتها أبدا لمصلحة أي دوغمائية ميتافيزيقية أو إيديولوجية. رغم انها اتخذت من التجربة الشخصية المنطلق الرئيس في تشكيل النظرية. هذا الحدس عن المؤلف التي تنوعت بين الفعل السياسي والتأمل الفلسفي و رغم أنها كانت قد بدأت بالفعل السياسي بوصفه نقد فكري وممارسة عندما وجدت أن الفلسفية السياسية تعاني من عوائق نلمسها منذ طرحها عند سؤالها: هل ما زال لعلم السياسة معنى؟ وهي هنا تحاول أن تبحث في مآل الإنسان في كتابها "شرط الإنسان الحديث "حيث كمن مسعاه في هذا النص إلى التميز بين "االكدح" و"العمل" و "الفعل" طارحةً خطابا ارتيابي بكل السرود المثالية للتراث الألماني وصولا لليسارية الهيجلية، (وما أنتجه من خطاب شمولي عرقي تطوري) من خلال تبنيها خطابا نقدي يروم تشييد عالم شفاف تنتظم فيه كائنات مختلفة تأخذ بعين الاعتبار مساواتهم الحقوقية عندما تجردهم من تنوعهم النسبي عبر قولها: "إن الإنسان لا يوجد في السياسة إلا إذا حصل على نفس الحقوق التي يضمنها له الإفراد الآخرون الأشد اختلافا عنه، ورغم هذا التعدد والاختلاف إلا أن هناك من الرضا بهذه الوضعية القانونية" [1] وقد ظهر المطلب بعد أن قامت الكاتبة بأعادة طرح السؤال المستعاد هنا عبر هذه القراءة التي نحاول من خلالها إعادة تأثيث موقفها من العالم الفكري مرورا بالسياسة المليئة بالكذب والأوهام وصولا إلى الفلسفة إذ قامت بتهذيب الأفكار الفلسفية والنظريات السياسية التي تعلمتها أولا في ألمانيا على يد ياسبرز وهيدغر ثم اطلعت عليها شرحا ونقدا في مهجرها الأمريكي عندما قامت بقراءة السياسي منه بوجه خاص. (أن تشكيل نظرية في السياسة عند ارندت اتخذت طابعا "هندسيا" شبيها بالكتابة السبينوزية[2]. اذ هناك مفاهيم فلسفية وسياسية قامت بابتكارها او

---

1 - انظر : زهير الخويلدي، معان فلسفية ، دار الفرقد ، ط1، دمشق ، 2009، ص176.

2 - المنهج الهندسي : رغم ان اسبينوزا لم يكن اول من ربط بين المنهج الهندسي وبين الكتابة الفلسفية هناك من سبقهُ الا اان في عصر اسبينوزا فقد أدت نهضة العلوم الرياضية ، ونجاحها الهائل في

اعارتها من التراث الفلسفي الإغريقي والحديث والمعاصر)[1] وهذه الاطلالة الواسعة على الفلسفة بدت لها أن الفلسفة الأخرى لم تنجو من التهكم والارتياب ومرد هذا إلى كون الفلسفة تعاني من عائقان خلفا عجزهما :

الأول – يتمثل في أن الإنسان غير سياسي Apolitique والسياسة تولد مع الفضاء، الذي يتواجد فيه كثير من الناس أي أن الأمر يقتضي خاصية هي بالضرورة خارج طبيعة البشري.

الثاني – هو التصور التوحيدي لله وبالتالي لا يوجد إلا الإنسان الذي خلقه الله على صورته، إما الناس فهم مجرد نسخ معادة عن هذا الإنسان الواحد وقد حاول بعض الفلاسفة الخروج هذا التصور الشمولي .

ولكن تحاول " حنه ارندت " حسب هذه القراءة الخروج من الشمولية من خلال الاعتماد مرة أخرى على نفس الذريعة المتعالية أي أنها هنا أيضا تعود إلى الحضور الديني بالتأكيد: إن الله هو الذي خلق هذا التنوع والتعدد في الشعوب والأوطان والأعراق، وأن فلسفة السياسة أمام هذا المعطى لا تقدر أن تفعل شيئا بل أن الإنسان المخلوق على صورة الله هو الذي احتفظ بالقدرة الخالقة التي

ميداني الفلك والفيزياء .انظر: فؤاد زكريا ، اسبينوزا ، دار التنوير ، بيروت ، 2008،ص37.ثم ان اسبينوزا كان له موقف مقارب الى حنه ارندت في ما يتعلق في الموقف من الدولة والدين : الفيلسوف إسبينوزا كان أول من أشار إليها إذ قال أن الدين يحوّل قوانين الدولة إلى مجرد قوانين تأديبية. وأشار أيضًا إلى أن الدولة هي كيان متطور وتحتاج دومًا للتطوير والتحديث على عكس شريعة ثابتة موحاة. فهو يرفض اعتماد الشرائع الدينية مطلقًا مؤكدًا إن قوانين العدل الطبيعية والإخاء والحرية هي وحدها مصدر التشريع.

1 - محمد شوقي الزين ، هل الفعل السياسي هو ارقى إشكال "البراكسيس".. .ضمن كتاب: الفلسفة السياسية المعاصرة مجموعة مؤلفين ، تحرير د.علي عبود المحمداوي ، دار ابن النديم للنشر والتوزيع ، ط1، بيروت 2012، ص164. لقد كان لها موقف من تحولات الفكر الحديث أجملته في هذه العناصر الآتية : الوعي الجديد بالكون والكلي والعالمي وذلك منذ اكتشاف العالم الجديد . وظهور الفردانية من الإصلاح الديني، والإصلاح المضاد وصعود الرأسمالية .العقلانية التقنية من خلال الاكتشافات العلمية والتي بينت قدرت الإنسان على السيطرة على الطبيعة وعلى المجتمع والفرد. انظر: الزواوي بغوره، ما بعد الحداثة والتنوير ، دار الطليعة ، ط1،بيروت ،2009 ، ص44.

تمكنه من تنظيم الناس على صورة التنظيم الإلهي لخلقة لكن عندما تحول حنه ارندت من الفلسفة السياسية إلى علم السياسة أيضا تصاب بخيبة أمل بفعل المعرقلات الآتية :

1. اختفاء السياسي من العالم .
2. تنامي الخوف عند البشرية من الوسائل العنيفة التي يدير بها رجال السياسة الشأن العام.
3. هيمنة الإحكام المسبقة على الفضاء السياسي بحيث لم يعد يفهم الإنسان العالم فهما سياسيا ولم يعد يفعل في الوجود بطريقة سياسية.[1]

الرهان الثالث النقد السياسي

وقد برزت أرندت أكثر من غيرها بوصفها مدافعة عن الحرية في القرن العشرين، عن حرية ملتبسة في نظر البعض تصل إلى حد الفوضى. و الدفاع في نفس الوقت عن العصيان المدني، لأجل غرض سياسي واحد هو خلق توازن بين السلطة كاستمرارية و بناء مفتوح للفضاء السياسي كمجال للاختلاف كما طرحه "كانط". اذ كانت أرنت ترى أن السياسة يصعب تحديدها أنطولوجيا لأنها ليست كامنة في ذات الإنسان كما ظن ذلك أرسطو، بل تتجلى في العلاقات بين الناس وتوجد في فضاء خارج الإنسان-الفرد. إن السياسة بحكم أنها نظام من العلاقات، فإنها ترتقي باختلاف البشر وتمايزهم، وبالاعتراف بتساوي البشر رغم اختلافهم، وكل تغييب للاختلاف والتمايز يقود حتما إلى تفقير السياسة وانحدارها وعليه سعت أرنت لإيجاد لغة جديدة للسياسة كعلاقة بين نظراء، بدلا من العلاقة بين فاعل ومفعول به. و في وقت كان الفعل النشط يقوم على الكدح، والعمل والفعل، و يبدو أن هذه الثلاثية تعرضت إلى الدمار عندما أبدل الفعل بالشغل وتحول العالم إلى سيرورة، وما لحق ذلك من اجتثاث للإنسان وانفصال عن المكان

---

1 - المرجع السابق ، ص168.

وسيادة مظاهر التصحر بالعالم الحديث،[1] هذه الصحراء تبدأ من نكبة من لاحق لهم يستدعي ليس فقط أن حق أنساني محدد (حق الحرية، حق المساواة، حق السعادة، حق الحياة ..الخ)، لان هذه جميعا تتخذ معنى لها في مجتمع فقط ...لان وجودها المستقل عن أي مجتمع، هي الواقع ليست حقوقا على الإطلاق.[2] الحقوق المقترنة بالوطن تغدو بلا معنى في ظل زوال الوطن. كل هذا جاء بفعل سياسة الخطاب الشمولي .

وقد أخذت باستعارة نيتشه عن عوالم الصحراء فتقسم العالم إلى عالمين عالم أليف محبوب هو عالم غير أليف وغير مرغوب فيه .ولعل هذا العالم الصحراوي يظهر في التوتاليتارية وعلاقتها المتأصلة بالإرهاب.

(2)

موقف " حنة اراندت " من السلطة التوتاليتارية والإرهاب "تعرف السلطة le pouvoir على أساس القدرة على الفعل الإرادي. وهي تدل في المجال السياسي على ظاهرة الأمر والخضوع، التي تؤدي إلى إيجاد علاقات غير متكافئة inégalitaire بين الحاكمين والمحكومين، وتعتبر السلطة من المعطيات المباشرة للوجدان العام، إذ يتكلم الفلاسفة عن وجود ميل فطري لدى الأشخاص في المجتمع نحو الخضوع لقوة منظمة، ويمكن تحليل مفهوم السلطة على ثلاثة مستويات، تتكامل فيما بينها، ويتمثل أول هذه المستويات بالقوة la force، أي القدرة على الإكراه، أما ثانيها فيتمثل بالقانون le droi، إذ يجب أن تخضع القوة التي تحملها السلطة إلى قاعدة قانونية تقننها، وتحدد الأشخاص الذين يمارسونها، وخضوع القوة التي تجيزها ممارسة السلطة إلى قاعدة القانون إنما يمثل المنطلق الأول في تحديد مفهوم دولة القانون l’etat de droit، أما المستوى الثالث، فيتمثل في الشرعية légitimité، التي تدخل مبدأ الرضا العام ضمن معطيات السلطة. وقد تبلور مفهوم السلطة لدى فقهاء القانون العام على أساسين:

1- نبيل فازيو ، الشرط الانساني وأزمة الحداثة ، حنه آرندت في مواجهة الحداثة ،ص385.

2 - جون ليشته ، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا ، ص370.

1- توزيع وظائف الدولة بين عدة هيئات: فتسمى الهيئة التي تقوم بوظيفة التشريع بالسلطة التشريعية، والتي تقوم بالوظائف التنفيذية بالسلطة التنفيذية[ر]، أما التي تقوم بالوظائف القضائية فتسمى بالسلطة القضائية[ر]، وإن توزيع وظائف الدولة على هذه السلطات الثلاث، إنما هو وليد مبدأ الفصل بين السلطات principe de séparation des pouvoirs، الذي جاء به الفقيه الفرنسي مونتسكيو Montesquieu، ويقوم على أساس أن تجميع وظائف الدولة في يد هيئة واحدة من شأنه أن يؤدي إلى الاستبداد، لذلك يجب تقسيمها بين عدة هيئات، حتى تقوم كل هيئة بوضع حدود للأخرى.

2- الصلاحيات التي يملكها كل واحد من الحاكمين عند ممارسة اختصاصه الذي يحدده له القانون، وضمن كل هيئة من هيئات الدولة الثلاث، وعندئذ تقترن ممارسة هذه الصلاحيات بالمسؤولية، التي تكون متناسبة في سعتها وأهميتها، مع مدى والصلاحيات الممنوحة وأهميتها، وذلك كله عملاً بقاعدة قانونية معروفة في علم الإدارة العامة: حيثما توجد السلطة توجد المسؤولية، وتتوزع الاختصاصات ضمن المنظمة الإدارية الواحدة على شكل هرم، في قمته السلطات الإدارية العليا، وفي قاعدته السلطات الدنيا، وتقوم الأولى بممارسة صلاحيات الإشراف على أعمال الثانية وتوجيهها، والتعقيب على ما تصدره من تصرفات قانونية.

أساس السلطة

طرحت نظريات عدة لتفسير أساس السلطة عبر التاريخ، ففسرها بعضهم على أساس الطبيعة الإلهية للحاكم، وفي مرحلة لاحقة، صار الحاكم مختاراً مباشرة من الآلهة (نظرية الحق الإلهي المباشر)، أو مختاراً من قبلها بصورة غير مباشرة، عن طريق توجيهها لإرادات الأفراد في منحى اختيار الحاكم (نظرية الحق الإلهي غير المباشر)، ولكن بعد الحروب الدينية التي حدثت في أوربا، وانتهت إلى انتصار السلطة الدنيوية على السلطة الدينية، ظهرت نظريات جديدة في تفسير السلطة، تقوم في مجملها على فكرة العقد الاجتماعي contrat social، التي صيغت بطرق

مختلفة لتحقيق أهداف متباينة، وذلك حسب مذاهب الفلاسفة، إذ رأى توماس هوبز أن الأفراد في المجتمع تعاقدوا فيما بينهم للخروج من حياتهم الطبيعية المليئة بالشقاء، وتعاقدوا على تفويض أمورهم إلى طرف ثالث (الدولة)، ينزلون له عن حقوقهم ويخضعون لسلطانه المطلق، وتطورت نظرية العقد الاجتماعي عند جون لوك، الذي رأى أن الأفراد لم يتنازلوا عن سيادتهم كلياً حين أبرموا عقدهم الاجتماعي، إنما تنازلوا عن جزء من حقوقهم لحاكم عادل اختاروه من بينهم، والحاكم في نظر لوك طرف في العقد المبرم بين الأفراد، فإن أخل به، يحق للأفراد فسخه، وتبلورت هذه النظرية عند الفيلسوف جان جاك روسو، الذي رأى أن الأفراد اتفقوا على الخروج من حالتهم الطبيعية الأولى التي كانت تتميز بالسعادة والاستقرار، بقصد إقامة نظام اجتماعي جديد، يحد من المصالح الفردية المتضاربة، وذلك على أن يتنازل كل فرد عن جزء من حرياته الطبيعية للمجموع، وفي مقابل تمتعه بحريات مدنية جديدة، ولا يتسنى للمجتمع القيام بهذه المهمة الخطيرة، إلا عن طريق سلطة عليا تنشأ في الجماعة، وتتولى حماية حريات الأفراد، وحفظ الأمن والاستقرار في الجماعة، وفي نفوس الأفراد.

مدخل:

بدل إصدار أحكام على النازية والستالينية، تبدأ حنة آرندت بتحليل الطريقة التي تعمل فيها الأنظمة الشمولية وبصورة منهجية[1] فترى إن الظروف الاجتماعية التي ساهمت في نجاح الحركات التوتاليتارية في ظل تفتت المجتمع الطبقي وظهور - بدل عنه - المجتمع جماهيري إذ أنها جاءت بعد انهيار المنظومات الطبقية، وهي التفريع الاجتماعي السياسي الوحيد السائد في الأمم الأوربية، حيث كان أحد الإحداث الأكثر مأساوية في تاريخ ألمانيا القريب العهد وكما كان هذا الانهيار مؤاتيا لانطلاقة النازية، تمثل ما كان غياب التفريع الاجتماعي في صلب الإعداد الهائلة من سكان الأرياف في روسيا هذا الجسد الكبير والرخو، العديم التربية السياسية

1 - جون ليشته ، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا ، ص371.

والذي يكاد يكون ممتنعا على الأفكار الجديرة بشرف الفعل.[1] وقد جاءت توصيفات " حنة ارندت " في تحليل البنية السياسية على أنها تكون عتبتين:

الأولى الجماهيرية: وهي التي تشكلت بعد تفتت المجتمع الطبقي وهي تمتاز بكونها لا يوحدها وعيها إلى الانتظام السياسي لسبب أو أخر؛ لأنها لا تمتلك ذلك المنطق المخصوص بالطبقات الذي يعبر عنه بمتابعة أهداف مضبوطة، ومحددة وقابلة التحقق. في حين عبارة "الجماهير " تنطبق على الناس، الذين عجزوا، بسبب عدادهم المحضة، أو لسبب للامبالاة، أو السببين المذكورين معاً من الانخراط في أي من التنظيمات القائمة على الصالح المشترك أكانت أحزابا سياسية ،أم مجالس بلدية، أم تنظيمات مهنية أو نقابية.[2] والى هذا الواقع أرجعت نجاح التوتاليتارية إذ كان: الافتتان قد تولد ليس من مهارات ستالين وهتلر في فن الكذب، بل من واقع أنهما كانا قادرين على تنظيم الجماهير في وحدة جماعية .[3] معتمدة الوسائل الدعائية التي لها دعامتان:

1. كونها صريحة من خلال تفاخر الطامحين إلى الدكتاتورية بجرائمهم الماضية ومعلنين تفاصيل الجرائم القادمة .

2. للدعاية أنها كانت خادعة ماكرة و من اجل التلاعب بالجماهير التي تختلف عن الطبقات وحياتها الحزبية وما لها مشاريعها السياسية المرتبطة بذوي المصالح وبتأثيرها بالآراء العامة في مسار الشؤون المحلية أما الجماهير فان الحركات التوتاليتارية تتبع معها قوة الإعداد وحدها.[4]

ولعل صفة اللامبالاة والانفعالية سوف توثر في مستقبل القادة التوتاليتارين فبقدر ما ساهمت الجموع الجماهيرية علو ذكر ستالين وهتلر فقد كان الأخير قد

---

1 - حنة ارندت ، أسس التوتاليتارية ، المرجع السابق ، ص37.

2 - المرجع نفسه ، ص37

3 - المرجع نفسه ، ص69.

4 - المرجع نفسه ، ص34.

"جعل من نفسه، إبان حياته موضع افتتان مزعوم، حتى إذا هزم ومات اغفل ذكره الناس إغفالا تاما".[1]

والثاني تحالف مؤقت بين الرعاع والنخب :في هذه النقطة يكتمل الفضاء السياسي والثقافي الذي ظهرت فيه الحركات التوتاليتارية هنا توصف هذا المجتمع المكون من النخب والرعاع على أن ثمة متعة تجمع الاثنان هي "تدمير المجتمع الراقي" في ظل تزيف صارخ وسوقي كانت الحركات التوتاليتارية قد ارتكبتها في ميدان الحياة الثقافية. و بمقدار ما تكون عمليات التزييف هذه قادرة على جمع كل العناصر الجوفية غير المحترمة في التاريخ الأوربي من أجل تصنيع لوحة منها بالغة الانسجام[2] وهنا تصف الحراك الثقافي الذي كانت تقوم به النخب وتصف انجذابها إلى الحركات التوتاليتارية قبل استلامها السلطة فتقول هو مصدر حيرة ذلك أن العقائد الموضوعية في التوتاليتارية بحكم كونها اعتباطية وتافهة، كانت أوضح للمراقب الخارجي من المثل العام السائد في المناخ السابق للتوتاليتارية[3] وهنا تتناول حنة ارندت موقف المثقفين من اضطهاد اليهود فتذكر مسرحية "ترهات في سبيل مجزرة "، التي ألفها "سيلين" وكان قد اقترح فيها القضاء على اليهود. وقد سرت المسرحية "أند ريه جيد" فصرح على صفحات جريدة الحزب الثوري الفرنسي بأنه في غاية السرور، ليس لان سيلين أراد قتل اليهود فرنسا، بل لأنه يقدر فيه اعترافه برغبة كهذه .هنا تعلق حنة ارندت بالإضافة إلى التناقض الفاتن مابين فظاظة سلين والتأدب الخبيث الذي لبثت كل الأوساط المحترمة تغلف به المسالة اليهودية.[4] وهنا إشارة إلى حالة التواطؤ التي عمت المثقفين . خصوصا وقد رافقت كتابة سيلين مسرحيته بدا هتلر اضطهاده لليهود وسط تواطؤ المثقفون . رغم أن أراء هتلر وستالين الفنية الذائعة أنى كان، واضطهادهما الفنانين الحديثين، لم يقضيا على الجاذب الذي طالما استشعره فنانو الطليعة

---

1 - المرجع نفسه ، ص31.

2 - المرجع نفسه ،ص 68.

3 - المرجع نفسه ،ص73.

4 - نفس المرجع ، ص72.

إزاء الحركات التوتاليتارية، وقد عللت "حنة آرندت" هذا السلوك إلى: غياب حس الواقع لدى النخب لدى النخبة بالإضافة إلى عدم مبالاة مشوشة، وهما خاصيتان تماثلان إلى حد بعيد العالم المتخيل وغياب الاهتمام الشخصي اللذين يسودان الجماهير.[1] أن التحالف المضطرب الذي عقد بين الرعاع والنخبة، وتلاقي طموحاتهم الغريب، يعزيان إلى أن الشرائح التي لبثوا يمثلونها كانت من الفئات الأولى التي كانت قد أزيلت من إطار الدولة الوطنية ومجتمع الطبقات .والحال أن الرعاع والنخبة كان أيسر من تلاقيهم (وان بصورة مؤقتة).لان كل فريق منهم كان يشعر انه يجسد مصير العصر، وانه كان يسوق جماهير لا عد لها، بحيث أن غالبية الشعوب الأوربية يسعها أن تكون إلى جانبها عاجلا أم آجلا – وكلها استعداد لتقوم بثوراتها هي، كما تراها.[2]

الأول: التوتاليتارية بوصفها حركة

أنها تبين أن تلك الحركات قد بزغت ضمن ذلك الفضاء ونتيجة التحولات الاجتماعية والعلمية وهذا يظهر من خلال متابعة تطورها ما قبل وصولها إلى السلطة إلى استلامها السلطة. من هنا نجد أن "حنة آرندت " عمدت إلى تقسيم تاريخ تلك الحركات إلى مرحلتين: مرحلة الحركة- وهي الفترة التي كانت فيها النزعات التوتاليتارية مجرد حركات في المشهد السياسي الأوروبي الذي أعقب نهاية الحرب العالمية الأولى، حيث نلفي آرندت تبحث عن المعطيات الوجدانية والإيديولوجية التي عملت هذه الحركات على استثمارها في تهيئة الجماهير بواسطة الدعاية الإيديولوجية. كما نلاحظ النباهة في التحليل التي قادت أرندت إلى التمييز في إطار النشاط الدعائي بين الدعاية في مرحلة الحركة وفي المرحلة اللاحقة عليها.بمعنى أن الحركة بوصفها حزب خاضع الى ذات الشرعية القانونية ويعتمد المنافسة الانتخابية ومقيد بكل الفضاء القانوني لهذا تكون دعايتها السياسية

---

1 -نفس المرجع ، ص73.

2 - نفس المرجع ، ص75.

مرتبطة بتلك القاعدة القانونية والسياسية، وبالتالي هي تنتمي إلى الشرعية السياسية والقانوية وهي جزء من الخطاب السياسي .

1- الحملة الدعائية التوتاليتارية :في مجال الحديث عن الحملة الدعائية سوف نتوقف عن الوسائل التي كانت متبعة من الحركة قبل استلامها السلطة رغم أن حنة أحياناً يتداخل لديها العرضان معا إلا إننا نحاول هنا أن نقف عند تحليلها للحركة قبل استلامها السلطة إذ تتفتح تحليلها بالقول: " وحدهم الرعاع والنخبة من يمكن أن تجتذبهما انطلاقة التوتاليتارية نفسها، أما الجماهير فينبغي أن تحمل إلى تأييد التوتاليتارية من خلال الدعاية"[1] وهنا تشير حنة ارندت :لطالما أوحت الحركات التوتاليتارية، قبل أن تستلم زمام السلطة لإقامة عالم منسجم مع عقائدها، بوجود عالم متوهم ومتسق العناصر، عالم يرضي حاجات النفس البشرية أفضل من الواقع نفسه، ذلك إن الجماهير المقتلعة، إذ تدخل إلى هذا العالم بمحض المخيلة، تستشعر فيه الأمان المنزلي وتجد نفسها في منأى من الضربات المتواصلة التي تكيلها الحياة الواقعية و الاختبارات الحقيقية للكائنات البشرية ولأمالها .[2] إذ هذه الرسالة الدعائية تأخذ بنظر الاعتبار الجمهور الموجه له رسالتها وبالتالي هي تحاول التلاعب فيه من اجل اصطناع عالم وهمي تغذيه تخيلاته التي هي محاولة هروبية من الواقع الذي لم يحقق انسجام معه ومن هنا تسعى تلك الدعاية إلى تحقيق هدفه من خلال" اعتماد قطع الصلة مابين الجماهير والعالم الواقعي وذلك قبل أن تمتلك السلطة على إسدال ستار من الحديد بغية الحيلولة دون إن يعكر احد، بنتفه من واقعيته، هداة عالم مرعب متخيل تماما".[3] وبنظر "حنه ارندت" إن تركيز الدعاية على اختلاق العوالم المتخيلة مرتبط بالجماهير إذ تقول : إن الفعالية التي تمتاز بها هذا النوع من الحملات الدعائية من شأنها أن تسلط الضوء على إحدى خصائص الجماهير المعاصرة الرئيسية . إذ لا تعتقد (الجماهير) بشيء مما هو بواقع اختيارها نفسه ؛

---

1 - نفس المرجع ، ص79.

2 - نفس المرجع ،ص95.

3 - نفس المرجع ،ص95.

وهي لا تثق بسماعها ولا بعيونها، إنما بمحض مخيلتها، التي تطلق العنان لافتتانها بكل ما هو كوني ومتماسك في نفسه. والواقع إن الجماهير لا تقنعها الوقائع، حتى وان اختلطت، بل تماسك النظام الذي تشكل جزءاً لا يتجزأ منه في الظاهر. [1] ثم أنها تبين أهم ملامح هذا الإعلام الدعائي في اصطناع الوهم فتصفه بالصفات المهيمنة فيه وهي:

أ- إن هذه الدعاية تستهدف شريحة معينة وقد تعرضنا إلى طبيعة هذه الشريحة سابقا وهي الصفات التي تجعلها الجمهور الواجب التأثير عليه من قبل أجهزة الحركة التوتاليتارية التي يتلازم الإرهاب والحملة الدعائية، حتى ليكونا وجهين لعملة واحدة .في رصد التشابه من عدمه بين النازية والشيوعية تقول: إذ لم يهاجم النازيون الشخصيات السياسية، كما كانت الحال لدى موجة الاغتيالات السياسية الأولى بل أنهم سعوا، بديلا عن ذلك، إلى اغتيال صغار الموظفين الاشتراكيين أو بعض الأعضاء المؤثرين في الأحزاب الخصمة، وذلك ليبينوا للمواطنين مخاطر أن يكون المرء محض مناضل. هذا النوع من الإرهاب الجماعي، الذي كان يجري فصولا في حدود ضيقة نسبيا، مضى يتعامل بصورة منتظمة، طالما أن الشرطة والمحاكم توانت عن ملاحقة الجرائم السياسية المرتكبة من قبل "اليمين" [2]

ب- يبدو إن هذا النوع من الإرهاب كان يهدف إلى استعراض القوى وإرهاب الخصوم بحيث أسمته حنة ارندت "حملة دعائية للقوة " وفي تأصيلها لهذه الاعمال الإرهابية .

ت- ثم هناك مشابهة للنمط من الإرهاب وبين العصابوية ومرد هذا إن النازيون تلقنوا، دون أن يقروا، من تنظيمات العصابات الأمريكية بمقدار ما أدركته حملاتهم الدعائية، دون إقرار منها، و من وسائل الإعلام الأمريكية التجارية .

---

1 - نفس المرجع ،ص92.

2- نفس المرجع ، ص82.

ث- ثم أن هذه الحملات الدعائية التوتاليتارية تعتمد أسلوب الإيحاءات غير المباشرة، المثقلة بالتهديدات، ضد كل من لا يصغون إلى تعاليمها، وقد استتبع بمقتله جماعية تقترف بحق "الأبرياء" كما بحق "المذنبين " دون تمييز. بينما تهدد الحملة الدعائية الشيوعية الناس بالعيش في اختلال مع قوانين الطبيعة والحياة الأبدية، وذلك بان يتيحوا هدر دمهم بطريقة لا مرد لها وسرية .[1]

ج- استخدام الوسائل العلموية :هذه الحملات الموجهة الى الجماهير تتصف بكونها علموية و التي تتميز بكونها تشدد على النبوة بصورة أخص ...ذلك لانُ الجماهير تميل شديدا إلى "الأنظمة الانطلاقية التي تتمثل فيها كل إحداث التاريخ باعتبارها مرتهنة بالقضايا الكبرى الأولى المعقودة بسلسلة القدر ([2])

ح- الحملة الدعائية تؤكد على: العصمة / والنبوي/ والسرية /سردية الاعترافات / في القيادة التوتاليتارية، من خلال إلية التوهم

- عصمة القائد: إن أول صفة في القائد الجماهيري هي أن يكون معصوما بصورة دائمة؛ وهو لا يقبل الخطأ على الدوام، إلى جانب ذلك فان الاعتداد بالعصمة، لديه، يكون مبنيا على تأويله الصحيح للقوى الواثقة من التاريخ أو الطبيعة، قوى يستحيل على الهزيمة وعلى الدمار أن يدحضاها، أكثر من كونه مبنيا على ذكائه الخارق .

- التنبؤية: حالما يصير قادة الجماهير في السلطة لا يعود لهم سوى هم واحد، يتجاوز كل الاعتبارات النفعية ما عداه: إن يحققوا تنبؤاتهم. في نهاية الحرب، لم يتوان النازيون عن تركيز كل قوى تنظيمهم التي كانت لا تزال سليمة في سبيل إحداث تدمير في ألمانيا على أكمل ما يكون ممكنا، وذلك من أجل أن تتحقق النبوءة بدمار ألمانيا في حال خسارتها .فان النجاح الإعلامي الذي لقيه العصمة، واعني بها ذلك الموقف الذي ينسب فيه إلى المؤول رؤيته، شجع الديكتاتوريين التوتاليتاريين على اتخاذ عادة الإعلان. عن مراميهم السياسية في شكل نبؤة .وأشهر

---

1 - نفس المرجع ،ص83.

2 - نفس المرجع ، ص85.

مثال على ذلك تصريح هتلر في المجلس الإمبراطوري في شباط 1939: "اليوم، أيضا اذكر لكم نبوءة إذا نجح رجال المال اليهود ...مرة أخرى في دفع الشعوب إلى حرب عالمية، ستكون النتيجة إبادة العرق اليهودي في أوروبا". وترجمة القول: انوي أن أقوم بالحرب واقتل اليهود الأوروبيين[1]. وتذكر مثال مقابل عن ستالين الذي قال: في خطابه الهام أمام لجنة الحزب الشيوعي المركزية، عام 1930ما مؤداه أنه إذ يهئ تصفية المنحرفين اليساريين واليمينيين تصفيه جسدية، جعل يصفهم بانهم يمثلون "الطبقات المحتضرة" في المجتمع.انه أعلن العزم في تدمير أولئك الذين تنبئ "بانطفائهم" تدميرا جسديا .[2]

- السرية: تحقق التوتاليتارية أهدافها حين تكون السلطات محاطة بالسرية. وتكتسب الأخيرة، في عيون الجماهير، حيث كونها "واقعية " على ارقي درجة.، لاعتبار تعالج شؤونا حقيقية يكون وجودها محتجبا عن الناس.[3]

سردية الاعترافات: سمة الاعتراف هيمنت في السياسة السوفيته السرية، لأجل إقناع ضحاياها بذنبهم عن الجرائم لم يكونوا قد ارتكبوها، وكانوا عاجزين غالبا عن اقترافها، راحت تعزل كل العوامل الواقعية وتستبعدها كليا من اعترافها، بحيث يصير منطق السرد، الذي يتضمن الاعترافات، المختلفة، وانسجامه، دامغين ومفخمين[4] على أنَّها التعبير الأقصى عن سلب الذات الذي يترك آثاره على الجوانب النفسية الفعلية وعلى الاستقامة الأخلاقية للأفراد والذي يستلزم تدمير البعد الأكثر أهمية للجماعات البشرية، أعني مقاومة الاتهامات الموجهة ضدها. ومن جانب المدافعين عن موسكو، تستلزم مقاومة من هذا النوع ثقة هائلة في أشخاص مقربين _مثل الأقارب، أو الأصدقاء أو الجيران_ ممن لن يصدقوا مطلقاً مثل هذه الاتهامات. وعلى أية حال، فالمعنى المشترك والذي يُجمِع

---

1 - نفس المرجع ، ص 89. يبدو إن حنة ارندت هنا تسير على خطى القباله فتأول بشكل رمزي على طريقة القباله معاني السرانية عند هتلر .

2 - نفس المرجع ،ص89.

3 - نفس المرجع ، ص96.

4 - نفس المرجع ،ص 94.

عليه المتحدِّثون عن اللاعقلانية الراديكالية التي تحكم مجتمعاً ما، هو أنَّ الحرية السيكولوجية والأخلاقية بوصفهما مطلباً جوهرياً هما ما تضعه تلك الأنظمة ودعاياتها على لائحة التدمير.

2- التنظيم التوتاليتاري: إن إشكال التنظيم التوتاليتارية هي عكس محتواه الإيديولوجي وشعارات حملته الدعائية، وهي تماما على فلسفة العدو" أي الإيهام" اليهود أو الرأسمالية أو التروتسكيين، من شأن هذه الوسائل المتضمنة في خلق أعداء وهميين تساهم في دفع أعضاء المجتمع أن يفعلوا أوفق قواعد لمجتمع متخيل ارتيابي مصطنع من قبل الحملة الدعائية، و من هنا" نرصد تنظيم مناصريه بصورة أرعب بكثير من تصفية خصومها تصفية جسدية "([1])وممكن نرصد التنظيم انه يقوم على العموم السلطة مبنية على الخطاطة " تكون سلطة مطلقة من أعلي إلى أسفل، والطاعة المطلقة من الأسفل إلى أعلي " ويمكن رصد الملمحين للأتي :

أ- مبدأ القائد: رغم إن هذا المبدأ ليس توتاليتاري في ذاته، بل انه مستعار من الاستبداد ومن الدكتاتورية العسكرية وهناك بعض السمات التي ساهمت إلى حد كبير في تقيم الظاهرة التوتاليتارية الأساسية والتقليل من مداها .لكن وفق اللغة النازية تغدو إرادة الفهرر الذي لا يجد راحته على الإطلاق، المبدأ الحيوي، "القانون الأسمى" الذي يسود الدولة التوتاليتارية وليس أوامره ، وتلك العبارة يمكن ان تعين سلطة محصورة، وان مبدأ القائد لا ينتمي طابعه التوتاليتارية إلا نسبة للموقع الذي يتسنى للحركة، يفضل تنظيمها الذي لا نظير له، أن تضعه فيه، وذلك استناداً إلى الأهمية الوظيفة التي تعطي للقائد إزاء الحركة، ومن جهة أخرى، فان مبدأ القائد، في حالة هتلر شأن ستالين، لم يكن ليتبلور إلا بطيئا، وبالتوازي مع التوتاليتارية المتدرج من قبل الحركة .[2]

---

1 - نفس المرجع ، ص 108.

2 - انفس المرجع ، ص110.

ب- تنظيمات الواجهة: انهم الجماهير التي لم يكن دورها ينحصر في كونها مخزنا بشريا من حيث كانت الأحزاب تتخذ لها أنصاراً فقط بل أنها ظلت قوة سياسية حاسمة في ذاتها وهي تنقسم بنسبة للحركة التوتاليتارية إلى قسمين: الأول هو جماهير المتعاطفين والثانية المنتسبين .أما المنتسبين حيث أن التعليمات لا تكتفي بعزل المنتسبين إليها بل تمنحهم إلى ما يشبه السوية الخارجية التي تقلل من شأن صدمة الواقع الحق بصورة أفعل من التلقين الإيديولوجي .انه الاختلاف بين مسلكه الخاص ومسلك رفيق الدرب (المتعاطف)، ما يثبت نازيا أو بولشفيا في اعتقاده بتفسير العالم تفسيرا متوهما، وبعد، يملك رفيق الدرب نفس القناعات وان بشكل أكثر "سوية" أي أقل تعصبا وأكثر غموضا.[1]

إما الفوائد التي تجنيها الحركة من المتعاطفين معها :

1- بفضلهم تغدو أكثر مزاعم الحركة غرائبية مقبولة .

2- كما يسع هؤلاء أن يذيعوا مضامين حملتهم الدعائية تحت أشكال مخففة وأكثر قبولا، إلى أن يصير المناخ بأسره مسموما بالعناصر التوتاليتارية التي لا يعود بالمستطاع تعرفها باعتبارها كذلك، بل تتبدى ردود فعل أو أراء سياسية عادية .

3- وعلى هذا أحاطت تنظيمات رفاق الدرب الحركات التوتاليتارية بضباب من السوية وجدارة الاحترام اللذان يلبثان يضلان المنتسبين عن الطابع العالم الخارجي الحقيقي .[2]

الثاني: التوتاليتارية بوصفها سلطة

مرحلة السلطة -المرتبطة بالاستيلاء على مقاليد الحكم،اذ يسعنا أن نلاحظ هنا مع "أرندت" أن آليات العمل والتنظيم والفعل ستعرف انقلابا جذريا، لتتجه أساسا نحو خيانة كل القواعد التي رسختها المرحلة الأولى.

---

1 - نفس المرجع ،ص111.

2 - نفس المرجع ،ص112.

وهنا حنه تشير إلى الفرق بين مفهوم الحركة التي ترتبط بأهداف وطنية والتي هي كانت المحرض الأول للثورة وبين الأهداف الشمولية التي لها مرامي خارج الوطنية سواء كانت هذه الحركة أممية في تنظيمها أم عالمية في أهدافها الإيديولوجية، أم كونية في تطلعاتها السياسية، ويؤول موقعها إلى ظاهرة مفارقة . في حين لوكانت هناك أولوية للمشاعر الوطنية انذاك سوف تحول الحركة إلى أحزاب وطنية تستقر داخل حدود تلك الوطنية إلا ن الحركات الشمولية لا تستطيع الاقتصار على الداخل لأنه يسبب أمرين:

الأول - منهما إذصارتا تتحملان على عاتقهما أمر الدولة ،وإنهما أوشكتا (أي الشيوعية والنازية)أن تتصلبا، وأن تجمدا في شكل من الحكم المطلق .

إما الثاني - فان حريتهما في الحركة يمكن أن تلفي مقصورة على حدود فهي في حالة حركة يمكن إن تلقى مقصورة على حدود الأراضي التي تمت لهما السيطرة عليها.

إلا إن هذا الأمر يمنع الحركة من الاندفاع إلى تصدير ثورتها إلى الخارج وهذا يؤدي إلى تحقيق الديمومة التي تحققها من خلال تصعيدها الموهوم في اختلاق هيمنة عالمية مثل شعار تروتسكي: "الثورة الدائمة" التي ترجمها ستالين في عام 1934، بحملات التطهير الكبرى وفي النظام النازي في تصفية عصبة في الحزب كانت قدجرأت عن إعلان "المرحلة المقبلة من الثورة" على الملأ، في حين أن "الفوهرر وحرسه القديم "كانوا يدركون، بالضبط، إن المعركة الحقيقة اندلعت لتوها حقا، وبدل أن نجد، ها هنا، مفهوم الثورة البولشفي نقع على مفهوم "الانتخاب العرقي الذي لا هوادة فيه "أي إبادة كل من لا تنطبق عليهم هذه المعايير .

ورغم إن إشارات هتلر وستالين تدعو إلى الاستقرار إلا إنهما كانا في الحقيقة على طريقتهم التنبؤية يدعوان إلى العكس من ذلك إلى حالة عدم الاستقرار .ومرد هذا يعود إلى منطق التوتاليتارية التي يطبقها القائد حتى وان بدت متناقضة فهو يبدو :

1- من جهة يدعو إلى الوقاية من انبثاق استقرار جديد في العالم الجديد .

2- ومن جهة أخرى ينبغي له السعي إلى الوقاية من انبثاق استقرار في قوانينه، ومؤسساته الذي يفضي، بلا شك إلى تصفية الحركة ذاتها ، ويؤول معها الأمل باحتلال العالم برمته إلى التلاشي .[1]

وهنا الجدلية بين الاستقرار ضمن حدود الدولة او الخروج عليها وهو الطابع الذي يميز التوتالتارية بوصفها معادية للاستقرار لأنه يزيلها ويكشف عوالمها المصطنعة .ومن هنا جاءت أطروحتها بوصفها دولة توتاليتارية تقوم على اصطناع أركان ثلاثة وهي: الأيديولوجية، والعنف، والإعلام. وعادة ما تتصف الإيديولوجية بالتطرف والعصمة واحتكار الحقيقة والانغلاق على النفس وتحويل الجماهير إلى قطيع.

هنا تطرح سؤال عن الأطر المعرفية للأيديولوجية الكليانية؟ ويأتي الجواب

1- الدولة التوتاليتارية: هناك أخطاء ارتكبها العالم غير التوتاليتاري في علاقته الدبلوماسية مع الحكومات التوتاليتارية وحيث اظهر الثقة في معاهدة ميونخ التي عقدها مع هتلر واتفاقات يالطا مع ستالين، هذه الاتفاقيات جعلت العالم الغربي يظن أن الدولة للتوتاليتارية سوف تلجا إلى الأمن والاستقرار ،بعد التنازلات التي حضت بها إلا أن الذي حصل معاكس بل صادم إذ ازداد العنف .

وتحولات الخطاب التوتاليتاري تكمن في جدة المشهد الذي يسترعي ألفرجه في الخطاب التوتاليتاري إن الجدة في النظام الجديد والذي يتمفصل مشهديا في الأفعال السلطوية الآتية:

3- أنها قلما تهتم للتقليد الوطني بصورة خاصة أو لمصدر إيديولوجيتها الروحي المخصوص.
4- انه يعمل على تحويل الطبقات إلى جماهير على الدوام .
5- يضع بدل نسق الأحزاب حركة الجماهير.
6- ينقل السلطة من الجيش إلى الشرطة .

---

1 - نفس المرجع ، ص1411-143.

7- إن هذا النظام هو وليد الحزب الواحد يحمل قيم لا يقيس نجاح الأفعال بمنظومة المنفعة على البلد أو الطبقة أو الحزب .

8- إن مبدأ الخوف هو المحرك لهذا النظام والخوف دليل عمل، وبالتحديد خوف الحاكم من الناس، وخوف الناس من الحاكم وهذه هي الصفة التي ميزت حكم الطغيان.

9- أنه أحد إشكال الطغيان الحديث، من خلال كونها تمثل حكومة اللاقانون حيث يحتكر السلطة رجل واحد المعادي للمحكوم .[1]

10- هذا النظام مبني على ركائز ثلاث هي الايدولوجيا والدعاية والإرهاب. ان حنة آرندت من خلال تلك المواصفات التي يتميز بها هذا النظام تجده انه يتجلى بوصفه النمط الجديد من الطغيان إي التوتاليتاري" انه نمط جديد ومنقطع عن الطغيان بإشكاله التراثية اذ تبين الإشكالية التي ظهر ضمنها الثنائية التالية: حكومة القانون / وحكومة اللاقانون، بين السلطة الشرعية / والسلطة الاعتباطية، (وقد اجتمعت حكومة القانون، والسلطة الشرعية من جانب وحكومة اللاقانون والسلطة الاعتباطية من جانب آخر وتلازمتا، وهذا ما لم يكن في الحسبان. ورغم ذلك يواجهنا الحكم التوتاليتاري، بنوع مختلف كليا من الحكومات [2] بمعنى أنها تعمل على مقارنة بالرحم الغربي الذي ظهرت فيه إلا أنها تؤكد أن هذا النظام جديد لا ينتمي إلى الطغيان بمعناه الموروث إذ تقول: رغم ذلك يواجهنا الحكم التوتاليتاري، بنوع مختلف كليا من الحكومات .وهنا تبين المرجعية التي ينتمي إليها هذا النظام من الحكم أنها تؤكد على انه لا يعير الشرعية القانونية كما هي في الدستور السوفياتي 1936، أو في دستور فايمار الذي لم تلغيه الحكومة النازية، فهذه الحكومات لم

---

1 - حنة اندت، أيديولوجيا وإرهاب الشكل الروائي للحكومة، ضمن كتاب ثلاث مقالات في الدولة التوتاليتارية ، اريك فروم ، رتشار لوينثال حنة ارندت، مرجع سابق ، ص33 وانظر حنة ارندت أسس التوتاليتارية ، مرجع سابق ،ص .244.

2 - نفس المرجع والصفحة .

تشغلها الشرعية كما أنها لم تكن اعتباطيا، وهنا تعرض للمرجعية التي يدعيها النظام التوتاليتاري وهي المرجعية التي تشكل الدافع الكامن وراء كل أفعاله كما تعرضها "حنا ارندت "(انه يزعم انه بأنه يطيع بشده وبكل جلاء قوانين الطبيعة وقوانين التاريخ والتي من المفترض أن تنطلق منها كل القوانين الوضعية دائما[1]

2- إيديولوجية وإرهاب:

الأول: الأيديولوجية :تنطلق حنة آرندت في الحفر في دلالة الايدولوجيا فتقول أنها منطق فكره ما .وموضوعها هو التاريخ، الذي انطبقت الفكرة عليه، بيد أن محصلة هذا الانطباق ليس مجموعة من المبينات حول أمر قائم، إنما هي انتشار مسارٍ متبدل على الدوام. والواقع أن الايدولوجيا تعالج ترابط الإحداث وكأنه يخضع لنفس " القانون" الذي يحكم "فكرتها" .

وإذا كانت الايدولوجيا تزعم معرفة خفايا التاريخ برمته، وأسرار الماضي، ومتاهات الحاضر، وشكوك المستقبل – فذلك بسبب المنطق الذي لازم أفكارها المتوالية.

ولأنها لا تهتم بالكينونة بل بالصيرورة التاريخية للثقافة فقد تتخذ من العرق لا بوصفه مجالا للكشف العلمي بل بوصفه الفكرة التي تتيح تفسير حركة التاريخ على أنه مسار فريد ومتماسك .بمثابة أداة تفسير ،فما يؤهل الفكرة حتى تؤدي الدور الجديد هو "منطقها" و الفكرة لا تتطلب أي عامل خارجي حتى تلازم فكرة العرق نفسها أو غيرها ...ومرد هذا إن الايدولوجيا تقبل، على الدوام ببديهية أن تكون فكرة واحدة كافية لشرح كل شيء في هذا الاطراد المتماسك الذي ينطوي عليه الاستنتاج المنطقي .[2]

---

1 - نفس المرجع ،33.

2 - أسس التوتاليتارية ،ص258-261.

تؤكد حنة آرندت: إن الإيديولوجيات جميعها ما برحت تتضمن عناصر توتاليتارية غير إن الحركات التوتاليتارية دفعت بها إلى التنامي بصورة كاملة. وهذا ما يخلق الانطباع الخادع بان العرقية والشيوعية وحدهما لهما طابعا توتاليتاريا وهنا شخصت ثلاث عناصر :

أولا- في ادعاء الايدولوجيا تفسير كل شيء فإنها تنحو إلى عدم إبراز ما هو قائم، وما هو قيد الولادة والموت .إذ أنها تقصر اهتمامها، في كل الحالات، على عنصر الحركة، وبمعنى آخر على التاريخ بمعناه المتداول .[1]

ثانيا: إذ يدعي الفكر الإيديولوجي بتفسير كل شيء فانه يتجاوز كل اختبار، إذ لا يكون بمقدوره أن يزوده بالجديد، حتى ولو كان تعلق بأمر حدث لتوه. وعلى هذا، فان الفكر الإيديولوجي لا ينفك يتحرر من الواقع الذي لا نزال نرتئيه عبر حواسنا الخمس، فيؤكد وجود واقع "أكثر حقيقة " كامن خلف الأمور المحسوسة، فيحكمها من خلال هذا الارتداد، ويطالبنا بأن نمتلك حساً إي من خلال التلقين الإيديولوجي .

ثالثا: لما كانت الإيديولوجيات عاجزة عن تحويل الواقع، فقد استكملت عملية تحرر الفكر هذه حيال الاختيار عبر بعض مناهج البرهنة .ذلك أن الفكر الإيديولوجي لا ينفك ينظم الواقع وفق إجراء منطقي تماما، فينطلق من مسلمة بوصفها فكرة أولية ويسوغ لنفسه أن يستنتج الباقي ؛ وبمعنى آخر يجري هذا التفكر في تماسك ما عاد قائما أنى كان في مجال الواقع .[2]

وانطلاقا من هذه الثوابت عملت حنة آرندت في تحليل الإيديولوجية التوتاليتارية التي اعتبرت أولية سواء كان (العرق) أو (التاريخ) وهنا تحيلنا إلى المرجعيات الإيديولوجية التي انطلقت من تلك الأنظمة الشمولية، فالنازيون يتحدثون عن قانون الطبيعة، والبلاشفة عن قانون التاريخ .

---

1 - المرجع نفسه ،ص262.

2 - المرجع نفسه ، ص263.

- فالنازيون باعتقادهم بقوانين العرق التي تتجسد في قوانين الطبيعة الذي ينشئ الإنسان، تكمن فكرة داروين[1]، والتي يكون فيها الإنسان نتاجا لتطور طبيعي، والذي لا يتوقف بالضرورة ضمن (الأنواع) الحالية للجنس البشري .

- تماما كما يحدث في ظل الاعتقاد البولشفي في صراع الطبقات، الذي يعبر عن قانون التاريخ حيث تكمن فكرة ماركس عن المجتمع بوصفها نتاج لحركة تاريخية عملاقة تبعا لقانونها الخاص باتجاه نهاية الأزمة التاريخية، حيث تلغي نفسها .

هكذا تظهر مرجعيات إيديولوجية تبدو متداخلة إذ تذكر حنا ارندت: رغم ما كان يشار إلى الفرق ما بين مقاربة داروين الطبيعية، مقاربة ماركس التاريخية لكن الاهتمام الايجابي الذي كان ماركس يبديه في نظريات داروين. حتى أن انجلز لم يجد أفضل من تلقيب ماركس ب"داروين التاريخ"... بين حركة التاريخ، وحركة الطبيعة أن هما ألا أمر واحد[2] إذ تستند الفكرة الشمولية (الكليانية) إلى إيديولوجية الوحدة الواحدية، أي تلك التي لا تقرّ بالانفتاح والتعدد والاحتمال. من هنا سيادة وهيمنة اليقين والمقدس وما شابه ذلك من مفاهيم وقيم إيديولوجية بحتة. بمعنى أن همومها الظاهرية والباطنية محددة من ألفها إلى يائها بنفسية القطيع. فالواحدية الكليانية هي واحدية القطيع، أو الكلّ المبعثر! وفي هذا يكمن تناقضها الذاتي.

ثانيا- الإرهاب العنف:

---

1 - أصل الأنواع كتاب من تأليف داروين صدر عام 1859. يعتبر أحد الأعمال المؤثرة في العلم الحديث وإحدى ركائز علم الأحياء التطوري. عنوان الكتاب الكامل: «في أصل الأنواع عن طريق الانتقاء الطبيعي - أو بقاء الأعراق المفضلة في أثناء الكفاح من اجل الحياة» (بالإنجليزية **On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life).** يقدم فيه داروين نظريته القائلة أن الكائنات تتطور على مر الأجيال. تشارلس داروين؛ ترجمة مجدي محمود المليجي ؛ تقديم سمير حنا صادق. القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة، 2004.

2 - أسس التوتاليتارية ،ص263.

هنا نجد أن الرؤية الفكرية الايدولوجية التوتاليتارية تحولت إلى واقع عبر تطبيق الفعل من خلال وسائل الإرهاب التي اتبعته من اجل نقل الفكر إلى الممارسة إي يصبح الإرهاب مانح الحركة التاريخية أو الطبيعية واقعها من خلال "يتجسد في تجنيد أتباع لها، بطريقة مرعبة، أكثر مما يتجسد في تصفية جسدية لخصومها".

تم تغير طبعت القانون والوظيفة التي يقوم بها بعد أن كانت القوانين الوضعية التي ينشئها إي بلد، يرقى الحق الطبيعي أوصايا الله إلى واقعها السياسي. في حين أن مكانة القوانين الوضعية، في جسم النظام التوتاليتاري السياسي ، لاديني يتسلط عليها الإرهاب الكلي وينتزعها بوصفها مانح الحركة التاريخية أو الطبيعية واقعها.[1] هكذا تم تحويل القانون إلى إرهاب كلي القدرة مستقلا عن كل معارضة لان حكمه يؤول إلى اطلاقيتة حين لا يعود أحد معترضاً سبيله وهنا تبزغ صفه جوهرية للإرهاب و هي كونه جوهر السيطرة التوتاليتارية هنا تبزغ مهمته الأساسية هي تحقيق قانون الحركة اي جعل قوة الطبيعة او التاريخ تنتصر على الجنس البشري برمته، دون أن يقدر أي شكل من أشكال الفعل البشري العفوي على الوقوف في وجهها[2] اما تعليل هذا الطغيان الذي لا يمكن اعتراضه فهو انه إزاء إي عمل حر، أكان أم عدائيا أم متعاطفا، لا يمكن أن يتسامح بشأنه، إن هو حال دون إلغاء " العدو الموضوعي " للتاريخ أو الطبيعة ،عدو الطبقة أو العرق. آنذاك يصير الذنب والبراءة مفهومين مجردين من المعنى: "المذنب " هو من وقف حائلا دون التقدم الطبيعي والتاريخي وهي صفة حكم على (الأعراق الدنيا) و(الإفراد غير الجديرين بالحياة) و(الطبقات المحتضرة) و (الشعوب المنحطة) فالإرهاب في هذه الحالة ينفذ هذه الإحكام فيمثل أمام محكمته كل الفر قاء المعنيين أبرياء من الوجهة الذاتية: الضحايا لكونها لم تقم بشيء ضد النظام، والقتلة لأنهم لم يرتكبوا الاغتيال حقا إنما كانوا قد نفذوا امرأ بالإعدام كانت قد

---

1 - نفس المرجع ،ص 251.

2 - نفس المرجع ،ص251.

أصدرته محكمة عليا. حتى الحكام أنفسهم لا يدعوا كونهم عادلين أو حكماء بل أنهم ينفذون القانون التاريخي أو الطبيعي فحسب[1] ويمكن تكثيف أطروحتها الوصفية عن (الإرهاب الكلي) بهذه المثابات الآتية :

1- إذ يجعل الناس يسحق بعضهم بعضا، فانه يدمر، المدى القائم فيما بينهم ..فان النظام التوتاليتاري لا ينفك يبتر الحريات، أو يلغي الحريات الجوهرية ؛ غير انه لا يفلح، على حد علمنا – حنة ارندت –المحدود في استئصال حب الحرية من أفئدة الناس .

2- إن الإرهاب الكلي في النظام التوتاليتاري، لا يوجد من اجل الناس ولا ضدهم .إنما يجدر به أن يوفر لقوى الطبيعية أو التاريخ وسيلة لتسريع حركتها لا يكون لها مثيل .على هذه الحركة أن تمضي إلى إمام وفق قانون خاص بها .

3- أن إبطاء الإرهاب الكلي قد يتم بصورة لا مفر منها، من قبل حرية الإنسان، التي لا يقوى الحكام التوتاليتارين أنفسهم على إنكارها باعتبار أن هذه حرية أية كانت اعتباطية لكن الناس ماثلون من خلال وجودهم و أنهم ولدوا وجود جديد رغم إن وجهة نظر التوتاليتارية إن ولادة الناس ..لا يعدو عقبة مزعجه في سبيل قوى عليا .

4- من هنا توجب على الإرهاب بوصفه خادماً مطيعاً للحركة التاريخية أو الطبيعية، ألا تكتفي بالقضاء على الحرية بل أن تقضي على مصدر الحرية نفسه.

5- إن الإرهاب، ودائرته الحديدية، وتدميره تعددية الناس، وخلق "الواحد " بدءا من التعدد، وابتداع "الواحدية " الذي يتصرف، بلا شك ، وكأنه يشارك نفسه في مسار التاريخ أو الطبيعة، على إن كلها هي محض وسيلة لا تكفي بتحرير القوى الطبيعية والتاريخية فحسب، بل تسعى إلى تسريع مجراها.

---

1 نفس المرجع ،ص252.

6- إن الإرهاب يزمع على التنفيذ الفوري لإحكام الإعدام التي يجدر بالطبيعة أن تلفظها ضد الأعراق والإفراد " غير الجديرين بالحياة " والتاريخ ضد " الطبقات المحتضرة "، و لك دون إن يتوقع من الطبيعة أو التاريخ كلاهما أن يواصلا مجراهما، بصورة أبطا واقل فعالية .

7- الإرهاب الكلي لا يكتفي باختيار ضحاياه وفق معايير موضوعية فحسب، بل ينتقي جلاديه، كذلك ،آخذا بالاعتبار قناعة المهيأ وتعاطفاته، اقل ما أمكنه ذلك .

8- إن ما يحتاج إلية الحاكم التوتاليتاري في سبيل أن يرشد سلوك رعاياه، هو التهيئة التي تجعل كلا منهم جديرا بان يؤدي دور الجلاد بمثل تأدية دور الضحية، على أتم وجه. وليس هذه التهيئة ذات الوجهين، التي بديلا من مبدأ للعمل، سوى الايديولوجيا.[1]

وهنا ثمة أمر قاسي يحدث يصيب الكل في حالة من التوجع الملفت الذي يجعل الفرد منسلخ من وجوده الاجتماعي بواسطة عدة فكرية هي الايديولوجيا تعاضدها آليات الإرهاب التي عبرها يتم صناعة العوالم الوهمية التي تخيلتها الاستنتاجات الإيديولوجية وحولتها آليات القسوة الجنونية وفق مقتضيات توتاليتارية مجنونه لا يقتصر على تنظيم خارجي يُفرَض على الأفراد.وإنما هو أيضاً استحداث تنظيم قمعي لحياة الأفراد الداخلية والخارجية.ولا ينصبُّ قصد آرندت، بطبيعة الحال، على إنكار العنف الجسدي الراديكالي للتوتاليتارية، بل غايتها تسليط الضوء على الأشكال المتمايزة للترهيب الذي تمارسه التوتاليتارية. ومن أكثر هذه الأشكال رعباً هو ذاك المتولّد عن التحول الراديكالي للعالم البشري إلى عالم زائف، عالم من الاستقرار المشوه وللاستقرار المتجذِّر، (بمعنى حراك من أجل الحراك)، عالم كلُّ ما فيه مقلوب رأساً على عقب، تعمُّه الفوضى ويسوده كل ما هو منافٍ للعقل وللأخلاق، عالم لا يمتاز بما هو اعتباطي فحسب، فإننا نكون إما حالات تصيب الفرد وتدفعه إلى الاغتراب الكامل بما يتعلق فأفعاله فمن

---

1 - نفس المرجع ،ص258.

المتعارف علية أن الحرية تجعلنا إزاء عالم الفرد الذي يمكن أن نرصده من خلال الحراك التالي :

أ- الكدح Labor: يقوم على استهلاك مايكدح من اجله مباشرة، بانه مايتعلق باجسادنا، فالاستهلاك هو معنى ديمومة الحياة؛ هنا يظهر تصنيف اخر للوضع الانساني الخاص بهما وهو الكادح الحيواني Animal Laborans

ب- العمل Work: يصنع اثراً اكثر دواماً بهيئة صنائعية لوسائل تشكل عالم من الاشياء خارج عن ذواتنا لكننا نعيشه. هو مايتعلق بايدينا. في اشارة الى الحيوانية والطبيعية في الاول، واللاطبيعية والصناعية-البشرية في الثاني.والصانع الانساني Homo Faber ، تلك الاوضاع التي تبين ماهية الانسان وموقعيته في سلم التصنيف الآرندتي

ت- الفعل Action هو مايمارس خارج هذه الانهماكات في الحياة وصنعها، انه الذي لايتعلق بماديات العالم واشيائه بل في الاشخاص الذين يسكنون هذا العالم انه مايتعلق بالتواجد مع الاخر والتفاعل معه، انه الحرية، وهي بدورها السلطة.[1] تقول آرندت : " ان قدرة الانسان على الفعل هي التي تجعله كائناً سياسياً؛ وهي التي تمكنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر وان يفعل معهم بشكل متناسق، وان يتوصل إلى تحقيق أهداف ومشاريع، ما كان من شانها أبدا أن تتسلل إلى عقله... لو انه لم يتمتع بتلك الهبة: هبة السباحة نحو آفاق جديدة في الحياة"[2]

ماذا يعمل الإرهاب الكلي إزاء هذه الإعمال الإنسانية التي تعبر عن كينونة الإنسان وفاعليته ضمن العالم الحقيقي هنا نجد التوتاليتارية تقوم بنفي هذا العالم والعمل على تمزيق لحمة العالم المعاش لدى الإنسان من خلال الفعاليات فالنظام الشمولي يرتكب الإرهاب ضد "سكان مقهورين تماما "، ولكنه أكثر من اي

---

1 - هذا التصنيف استفدنا فيه من مخطوطة د- علي عبود المحمداوي .

2- آرندت، حنّه، في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992، ص74.

شيء آخر يقتل الشخص المعنوي والأخلاقي والنفسي، بحيث يصبح الموت مجهول"([1])

1- إلية الإكراه: وهي تقضي على كل علاقة مع الواقع من خلال اعتمادها على التلقين الإيديولوجي انه الإكراه الداخلي أن هو إلا الاستبداد المنطقي انه يبدأ مع خضوع النفس للمنطق باعتباره مسارا دونما نهاية ،والذي يعتمد عليه الإنسان حتى يولد أفكاره، لا يقوى على مقاومته شيء سوى قابلية الإنسان الكبرى في أن يبدأ عملا من جديد .

2- إلية الإرهاب: إن إرهاب يقضي على كل العلاقات بين الناس ويجعل الناس معزولين ويحفظهم في عالم بات لهم صحراء لان الإرهاب لا يمكن أن بسود الناس مطلقا، إلا في حال كونهم معزولين بعضهم عن بعض .وبالتالي يقضي على كل استعداد بشري في ممارسة ملكية الاختيار والتفكير

أ - فالعزلة: هي الأرض الخصبة التي يولد فيها الإرهاب .مما يجعل الناس المعزولين ليس لديهم إي سلطة . فما ندعوه (العزلة) في الحياة السياسية يقابله (التقفر) في الحياة الاجتماعية

ب- العجز :هو عدم قدرة الأساسية والمطلقة على الفعل .قد يصل الى حالة العجز عندما يصبح في وضع يستحيل علي الفعل فيه لان احد لا يشاركني في العمل، مما يجعلني مفجوع إي بعيد عن كل مجتمع بشري بحكم كوني شخصا (منعزل)

تكون انتهاك كامل لكل القيم الإنسانية عبر ممارسات شمولية اقصائية وبالاتساق المطلق ضمن هذه الاعتباطية.

- وبهذا، يكفُّ العالم الواقعي عن الامتثال لقوانينه الأولية الخاصة.
- وفي الوقت نفسه، ينأى البشر بأنفسهم عن الاهتمام الفطري الأولي بالتمييز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر، بل يظهرون وكأنَّهم فقدوا القدرة على التساؤل عن معنى هذه التمييزات.

---

1 - ص371.

بدلاً من تبادل الخبرات والاستفادة منها فيما يتعلَّق بالانعدام الرديكالي لمعنى "وظيفة الحقيقة"، يشتركون أنفسهم بتغليف هذه اللاعقلانية بقناع أيديولوجي فوق عقلاني.

- مما يعني انهيار في بنية المجتمع يترافق مع انتهاك راديكالي للروابط البشرية، وللتواصل فيما بين البشر، يفضي، في نهاية المطاف، إلى انهيار البنية الداخلية للفرد ذاته، والذي يتجلى في الاغتراب الراديكالي عن العالم وعن الذات، على حدٍّ سواء.

ولكي ندرك تماماً أهمية توصيف آرندت، يتعيَّن علينا مقارنة المرحلة الأولى من هذا التحليل بطرح آخر، يبدو وكأنَّه ينطوي على مفارقة، تضمَّنه أيضاً كتاب "أصول التوتاليتارية".

فلسفة الفهم عند غادامير

الباحث: العيد معروفي / الجزائر

تقديم

لقد شكلت فلسفة الفهم منعرجا حاسما في عالمية الفكر المعاصر، وأصبحت تمثل تيارا فلسفيا قائما بذاته، يستقطب معظم الفلاسفة بمختلف توجهاتهم ومذاهبهم الفكرية، والأكيد أن هذا التوجه الفكري، قد أسفر في فتح مجالات المعرفة وأفق الحقيقة في العلوم الإنسانية؛ على عكس ذالك الانغلاق المنهاجوي العلمي، الذي عارض علوم الروح، باعتبار أنها تعاني عقدة نقص منهجي وموضوعاتي بالموازاة مع العلوم الطبيعية.

وتجدر الإشارة؛ أن النقلة الهامة لفلسفة الفهم قد وجدت دفعا جديدا مع فلسفة هايدغر الانطولوجية la philosophie ontologique ، التي صححّت مسار المنهج الظواهري بمزيد من النزوع التأويلي لأحوال الوجود الإنساني، هذا الأخير الذي يحتاج إلى فعّالية المسألة من أجل أن ينكشف وجوده الحقيقي. وبديهي أن غادامير قد استوعب ذالك الجدال الأنطولوجي المرير، ولكي يتمم ذالك النقاش، قام بإدراج حلقة الفهم ضمن إطار مشروع" فلسفي أنطلوجي وهرمينوطيقي Philosophy ontology herméneutiques " يتسم بالصراع والسجال الفلسفي على أكثر من واجهة:

بدءا بانتقاده منهجية العلم الحديث Methodologies de la science modernمن جهة، وانتقاده الوعيين الجمالي والتاريخي . critique de La conscience esthétique et historique من جهة أخرى، وانتهاءه بالسجال

التاريخي المعروف مع "المدرسة التاريخية" التي سادت في ألمانيا في القرن الثامن عشر، ونقده للرومانسية الدلتية، سعيا في ذلك لحلّ مشكلة أساس العلوم الإنسانية؛ عبر قراءة "تطبيقية" للأوليات التي وجدها لدى هايدغر في دائرتي الفهم والتأويل الأنطولوجي المؤسس على "خبرة الكائن في العالم ".[1]

وحري بنا، أن نفصح قائلين أن حجة غادامير في تقويض تلك الفلسفات التي نوهنا عنها سابقا، يرجع إلى رغبة مصوبة نحو تأسيس عقلانية تأويلية تميز الفلسفة لا كفلسفة نسقية دغمائية مفارقة، وإنما كفلسفة تأويلية تتبنى كلّ تخارج حرّ للأفكار والآراء انطلاقا من الواقع المعاش. وهذا الواقع المعاش" ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، وإنما هو اتحاد القوة و المعنى معا، وما إن عجز الوعي في اكتشاف ذلك المعنى، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، فتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلا للفهم.

ومن هذا المنطلق، سعى غادامير إلى توسيع حدود المعرفة من حدودها المنطقية والإجرائية إلى مستوى الفهم ومشروعية ممارسته ضمن مجال أكثر كينونة،هو مجال الثقافة التي تعبر عن كل المنتجات الإنسانية ضمن أطرها الاجتماعية والتي تستدعي منّا فهمها من حيث أنها حاملة لمعاني لآبد من انكشافها للوعي الإنساني، من خلال عقل أراده غادامير هو عقلا تأويلي.

ومن ثمة، فإن فلسفة الفهم الذي يقصدها غادامير تتناول بالدرس، دراسة كلية الثقافة كمنتج إنساني وصناعة تحوي كل من الفن واللغة والتاريخ، إذ تقدم لنا ذاتها من أجل تأسيس وعي رهني أساسه الحس التاريخي والنقدي في معالجة موضوعات التراث وعقلانية متميزة في فحص أصوله واكتناه تركيبته وهو ما يسميه غادامير بالوظيفة" الفعلية للتاريخ"، بمعنى تطبيق الدلالات التي تكشف عنها حقائق التاريخ والتراث والفن على اللحظة الرهنة. ذلك أن الوظيفة" الفعلية للتاريخ"، تعبر عن حياة التراث أو التراث ككائن حي يحيا في وسط تاريخي ولغوي وجغرافي محدد. يتغذى من التأويلات وإرادات الفهم التي تخضعه للقراءة

1-Hans-Gorge Gadamer, Herméneutique et philosophie, préface de jean Greish ,paris beauchesne, Editeur , 1999 p98

والتحليل، وبموجب هذا التعايش بين التراث والحاضر أن يكون نوعا من إتيقا الحوار ينفي عن الجانبين سلطة المعنى الذي يحمله التراث ودغمائية إضفاء الدلاّلة التي تنحو نحوها قوى الحاضر.

وما نصبو إليه من وراء هاته الافتتاحية هو مساءلة مفتاح التأويل والفهم عند غادامير، لرصد الشروط الأولية والمفاهيم القاعدية التي يؤصلها غادامير كأساس قاعدي لقراءة الأثر التاريخي وتأويله.

I التجربة اللغوية و أنطولوجيا الفهم:

لقد اتخذت مسألة اللغة، مكانا مرموقا، في السجال الفلسفي المعاصر، إذ مكنت الفكر من دحض تصوره الطبيعي للعالم. وذلك بدفع الإنسان بإعادة النظر في تجربته الأنطولوجية في العالم. لكونه فردا يعيش داخل التاريخ، وحيث لا يكتمل تاريخه إلا بتضافر تلك العلاقة الكامنة بين الوجود والتاريخ والتراث الماضي الذي عادة ما يكون بمثابة الذاكرة السرمدية التي تجتمع فيها مجمل الثقافة ،كالقيم، والفن والأدب والتاريخ و الفلسفة...الخ

ولما كان الكائن هو ذالك الوسيط بين الوجود والثقافة، فإن تلك العلاقة،لا يمكنها أن تتحدد معالمها إلا بواسطة اللغة[1]. فهاته الأخيرة تمثل الشكل الأولي الذي ينطوي على شمولية تأسيس وتشكيل هذا العالم." كما أنها تمثل النمط الأساسي لاكتمال وجودنا في العالم"[2].

ومن ثمة، فإن الكائن، لا يمكن أن ينسحب من سحر اللغة، فهو يعيش في اللغة ومن خلالها يتسنى له أن يمتلك عالما على الإطلاق. يعني ذلك أن كلاّ من" اللغة والعالم، يند عن التحول الكامل إلى موضوع Object. فاللغة تشمل الإنسان وتحيطه وتغمره. بحيث لا يستطيع الإنسان بأي معرفة أو تأمل أن

□

2-هانس جورج، غادامير، فلسفة التأويل، (الأصول، المبادئ، الأهداف) ، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت لبنان ، منشورات الاختلاف الجزائر ، ط2 2006 ص 100.

يتجاوز اللغة أو العالم.[1] "إنّ اللغّة، هي، من تحدد علاقاتنا بالعالم والآخرين، لذا لا يمكن تجاوزها، لأن جميع الحالات الموضوعية لشؤوننا وجميع العلاقات الذاتية المشتركة مع الأفراد، ومع المجتمع ومع تاريخ الجنس البشري قائم على أساس لغوي، فالطابع اللغوي هو الوعاء الحامل لدلاّلة الأشياء، وهو الذي يعطي لهاته الأشياء وجودها المادي الملموس. وهذا ما يؤدي إلى ارتباط اللغة ارتباطا وثيقا بعملية الفهم. وبذلك فالتأويل من حيث أنه يساهم في عملية الفهم وشروطها، فهو يحاول الوقوف والاهتمام بهذا البناء الأنطولوجي الشامل[2].

وعلى هذا الأساس، يمكن القول؛ بأن الخبرة اللغوية بالعالم، هي مطلق Absolut، من المنطلقات، وما من موضوع للمعرفة، إلا هو مشمول باللغة، وواقع داخل أفق اللغة، ولنا أن نسمي هذه الحقيقة بـ " الصبغة اللغوية لخبرة الإنسان بالعالم ".

ومن شأن هذا التصور، أن يوسع الأفق، الذي نرى فيه الخبرة التأويلية توسيعا هائلا، تجعل الموروث في هيئة نصّ منقول عبر الزمن وبين أفق المفسر، فاللغة تقدم الأرض المشتركة التي يتقابلان فيها وعليها، إذن هي بمثابة الوسيط الذي يختبئ فيه التراث وينتقل عبر الزمن، كما أن الخبرة التأويلية؛ ليست شيئا ما، يأتي سابقا على اللغة، بل الخبرة نفسها تحدث في اللغة وخلال اللغة، إن الصبغة اللغوية هي شيء يغمر الإنسان التاريخي ويتخلل طريقه ـ في الوجود ـ وفي العالم. والإنسان كما نلاحظ، لديه عالم يعيش فيه، وذلك كله بسبب اللغّة وبفضل اللغة، فالذي نفهمه من اللغة ليس خبرة معينة، بل العالم الذي تنكشف داخله هذه الخبرة، لأن قدرة اللغة على الكشف تخترق مقولتي الزمان والمكان.

أما مشكلة الحقيقة التي تطرح، أمام التأويلية، كما أفصح عنها- غادامير ـ تكمن في مسألة شمولياتها وكونياتها. ولهذا لا يمكن حصرها فيما تمّ عرضه

---

1 - عادل مصطفى عادل مصطفى ،فهم الفهم (مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، دار النهضة العربية، بيروت(لبنان)، ط2003.1، ص 247.

2 - روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كمال ،دار الثقافة للنشر والتوزيع (القاهرة)، 1988، ص 81.

سابقا، في فكرتي الوعي التاريخي والوعي الجمالي، وتقيدها بميدان العلوم الإنسانية من خلال ذلك الصراع القائم حول فهم الظاهرة الإنسانية.[1] لأنه بكل بساطة، الفهم عند غادامير- هو حادثة، لغوية وتاريخية في الآن، سواء كان ذلك في مجال العلوم الدقيقة، أو في العلوم الإنسانية، فهي فلسفة أنطولوجية وفينومينولوجية أيضا. كما أنّ الفهم ليس فاعل تذواتي إنسانوي، كما يفترض التصور التقليدي، بل هو الطريق الأصيل لوجود الدازين (الآنية(في العالم، أو أسلوبه في الوجود، فالفهم إذن، ليس شيئا يفعله الإنسان بل هو شيء يكونه،" ومفاتيح الفهم ليست التلاعب والسيطرة على الذات بل المشاركة والانفتاح مع الذوات الأخرى،)... (وليست المعرفة المطلقة بل الخبرة، وليست الميتودولوجيا بل الجدل)الديالكتيك). والعلاقة بين الحوار والجدل هو الجدل اللغوي الدائم "[2].

ومن هنا، فإن المسألة التأويلية، لاّ تتعلق بمشكلة المنهج اللازم في هاته العلوم، بل تتعلق بمسائل الإنسان. واللغة من حيث هي وسيلة لحفظ التراث المكتوب ونقله من جيل إلى أخر، فهي لا تنقل شيئا خاويا، بل على العكس من ذلك، فهي حاملة للخبرات الإنسانية الماضية. كما أنها حاضرة بيننا وجزءا من عالمنا الخاص، و بها وحدها يتحقق التواصل بين الماضي والحاضر.[3]

وعلى كلّ، فإن فلسفة الفهم، عند غادامير، تتأسس على المفاهيم القاعدية التالية التي ينطلق منها وينتهي إليها كل فكر تأويلي: اللغة، السؤال والحوار، والفهم و الكفاية التاريخية.

إذ سنحاول في هذا المبحث، عرض وتحليل هاته المفاهيم الأولية، حتى نترصد أهميتها ودورها في عالمية فن التأويل والفهم.

1- Hans-Gorge Gadamer,Herméneutique et philosophie, préface de jean Greish ,paris beauchesne, Editeur , 1999, cit p46.

2- Hans-Gorge Gadamer ,: vérité et Méthode ,les grandes linges d'une herméneutique philosophique , E di P. Frochon .J . Grondin . G.MERLIO. seuil, paris 1996.p 409-410.

3- ibid. p412.

1- اللغة وسيط التجربة التأويلية:

إن الحديث عن مسألة الفهم عند غادامير، يحيلنا مباشرة إلى مسألة اللغة، واللغة بدورها تحيلنا إلى سؤالية النصّ وإشكالية فهمه وتأويله. كما أن النصّ يحيلنا إلى القارئ والقارئ هو مؤول بمعنى من المعاني، فالفهم دوما هو: "فهم المتعبير وفي التعبير شيء ما، باطن يظهر على نحو مباشر، ولكن هذا الشيء الداخلي " الجوهر الباطني" هو الواقع الحقيقي الأول "[1] .وهذا المعنى الدفين، لّا يتم إلا بواسطة اللغة، فهي تدفعه عبر تعبيراتها، ليصبح معنى حاضرا بنفسه يتمظهر ليقول شيئا ما.

وفي الواقع يرفض غادامير، تلك النظرة الكلاسيكية القائلة باعتباطية العلاقة بين العلامة اللغوية)جدلية الدآل والمدلول) فالعلاقة بينهما ليست علاقة اعتباطية أو ذاتوية بقدر ما هي تحكمية، وبذلك فالعلامة اللغوية، ما هي إلا رمزا وبالتالي؛ فهي وسيلة لتسمية الأشياء لبلوغ الدقة ولتجاوز اللبّس، وفي مقابل رفضه لتلك الوظيفة الاداتية للغة فهو يؤكد على أن اللغة ذات طبيعة حية[2].

وما تسعّى إليه فلسفة التأويل، ليس شبكة الدّال والمدلول التي ينشئها الخطاب اللغوي، سواء في الحوار العادي أو ضمن الآثار والإنتاجات الأدبية والإبداعية، بل هي تستهدف الاجتياز على ذلك) الشيء (الذي ينطلق منه كل خطاب لغوي، بتعبير أخر، إن تأويلية غادامير، تريد أن تستحوذ على العلاقة التي بموجبها تستوطن كينونة اللغة[3]."

ـ أما بخصوص التأويل؛ فيرى غادامير أنه لا يمثل فعلا يضاف إلى الفهم لأن الفهم هو دائما تأويل أي أن التأويل هو الشكل العلني للفهم، واللغة والجهاز التصوري للفهم يمثلان البنية الداخلية للفهم. إذن اللغة هي الوسيط الكلي الذي

1-ibid,p 232.

2 - عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، مرجع سابق، ص **241**.

3- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة –ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي،(بيروت)، 1990،ص ص 239-240.

تنبسط فيه كل تجربة تأويلية ومنها يمكن استنباط المعنى[1]. هذا يعني أن كل تأويل هو ذا طبيعة لغوية ممّا يترتب عليه أن يكون كلّ فهم لغوي. ووفقا لهذا فاللغة ليست مجرد أداة يتوسل بها المرء، للتعبير عن أغراضه الخارجية، وإنما هي أساس حقيقة حوارية يتواجه فيها عالمان لغويان مختلفان يصيران تدريجيا إلى التداخل فيما بينهما، فتنبثق عن هذا التداخل لغة متجددة تحمل معاني غير مسبوقة؛ وبهذا، يكون الفهم في نهاية المطاف عبارة عن تفاهم.[2] أي من خلال الحوار الذي ينشأ بين عالم النص وعالم المؤول يتأسس الفهم، فيصبح الفهم هو تفاهم، بالدرجة الأولى.

ذلك يعني، أن البنية الحوارية للفهم la structure dialogique de la compréhension تنطلق من الأساس اللغوي، فهي بمثابة الوعاء الذي يجتمع فيه الفكر إلى التراث. فلا فكر ولا تراث بغير لغة، لأن الوجود الحقيقي للغة هو ذلك الوجود ألتحاوري بين النص التراثي- والمؤول، ويكون« هذا التوجه على طريقة مقابلة السؤال بالجواب. حيث يطرح المؤول السؤال الذي أثاره في التراث، من خلال النص الذي بين يديه، منتظرا أن يلتقي جوابه من هذا النص نفسه، وهذا الانتظار الذي يدل على أن كل حوار يكون مداره على حقيقية مخصوصة، من غير أن تكون هذه الحقيقة منفصلة عن المتحاورين،النص / المؤول، انفصال الشيء الموضوع، ولا متصلة بهما اتصال الشيء الذاتي، وإنما هي شيء يدور بينهما كما تدور اللعبة بين الممارسين لها؛ ولا حقيقة أنسب لأن يدور عليها التأويلي الفلسفي من جهاز التصورات الذي يتوسل به في ممارسة الفهم، فيتأمل، في انعكاس على ذاته، "الشمولية التأويلية" والخاصية الحوارية " و" الوجود التراثي"[3]».

1- نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت) لبنان (ط1 1998، ص ص 12، 11.

2 - طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة I الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1 1995، ص 110.

3- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة I الفلسفة والترجمة، المرجع نفسه، ص 110، 111.

وهذه الخاصية الحوارية للمؤول مع النص، تتيح له تحقيق الفهم والتفاهم l’entente، تراثا كان أو وجودا، وذلك من خلال تلك النصوص التي يعيد مساءلتها حوارا وتأويلا.[1]

- ويشترط في عالمية تأويل التراث، أن كل محادثة تتضمن، حوار حقيقي، يجعلنا نتفاعل مع ما يقوله الأخر / النص، أن نقبل آراؤه، وأن نحلّ مكانه، في الاتجاه الذي يسمح بأن يفهم، ما يقوله النص، لا أن نسعى إلى فهم نفسية المؤلف، فما ينبغي استيعابه هو الحق الموضوعي الذي يحوزه رأيه لكي نتمكن معا من الاتفاق على الشيء ذاته[2]. حيث تظهر جهود المؤول في البحث عن الفهم، جهود تتواضع أمام الأثر المدروس كجسد يجب أن تحترم رغبته في الانفتاح والانغلاق، ولا يستدعي إلى الظهور إلا عن طريق عملية التراضي بين المؤول والأثر، حيث يعلن هذا الأخير عن نفسه بطريقة أشبه بالتداعي الحر، ويسلم معانيه للمؤول برغبة منه وبكل محبة.

يمكن أن نصف هذه العلاقة بين المؤول والنص، بعلاقة التضامن solidarities، أو الملائمة l'appropriation كما يسميها بول ريكور[3] حيث يصدق كل طرف بأموره للطرف الأخر، ومن الأكيد أن هذه الفكرة أقرب إلى فكرة الاستعارة والمجاز كما إلى الرومانسية المترامية في أطراف الخيال العاطفي، إلى أن هذه التمثلات يمكن أن تتجسد في الواقع الذي يمثله الأثر من خلال نسيج مجموعة التساؤلات التي تلعب دور الوسيط، الذي يسمح للحوار أن يتكون بين السائل والمسؤول.

وأمّا النموذج الرئيسي، لتساءل مع النص، واختراق صمته، هو اللغة، التي تمثل الوسط الذي يتحقق فيه التفاهم بين النص/ والمؤول، للاتفاق على شيء

---

1 - Hans-Gorge Gadamer ,Vérité et méthode .Op cit 409,410.

2- ibid, p 407.

3- Paul Ricœur, du texte a l ‘action (Essais D ‘herméneutique II), Ediction du seuil ,novembre paris 1986 p 115.

نفسه، وهي من هاته الزاوية شرط مركزي للحوار التأويلي، تشيد وسطا مشتركا، تنقل وتروّج التراث وتدمج الأفاق وتقحم المتحاورين) النص والمؤول (في نشاط إنتاجي من السؤال والجواب وتجبرهم على إيجاد لغة مرجعية متفق عليها، كما أنها تدخلهم في صيرورة الفهم أو تحثهم على إيجاد طرق متنوعة يتم بواسطتها تحقيق الفهم وتجسّد فعل الفهم ومهارة التأويل.[1]

ـ فمهارة التأويل، إذن، تكمن في الانفتاح على الآخر/النص، كونه يمثل عالما قائما بذاته، وأن نفهم نص ما يجب أن ندعه يقول شيئا ما، لأن الوعي المتمثل في التأويل يجب أن يكون منفتحا على غيرية النص، يعني هذا، أن نضع في الحسبان أننا مسبوقين بكون النّص ذاته يعرض في تغايره، وكذلك يمتلك إمكانية الإفصاح عن حقيقته الدفينة[2].

بمعنى أخر إنّ النصّ له، إمكانية للكشف عن كينونته ووجوده الخاص، من خلال اللغة، وأما الاستعارة والتأويل، هي من تولد هذا الجدل القائم بين الكتابة/ والقراءة من أجل بلوغ الفهم الحقيقي. فالكتابة هي نقل للعالم من خلال الرمز، وأما القراءة هي وسيلة، لفك هذه الرموز، لفهم أسوارها و للولوج إلى عالمها، وأما الجدل هو وسيلة للانفتاح الذات على ذاتها. وأما النظرة التأويلية، فتنظر إلى الكتابة كعلاقة حية مع نفسها ومع الآخرين، ليس كرمز SIGNE ساكن / وثابت، وإنما كتمظهر للوجود الداخلي و الباطني التي توحدنا مع العالم الخارجي، ومع أنفسنا[3].

فالتأويل إذن، هو محادثة، قائمة على جدلية السؤال والجواب، بين" المتستر والخفي" "الجواني والبراني"، بحيث يتحول إلى علاقة أصيلة بالحياة و خاصية تاريخية هي قيد التحقق الفعلي، بطريقة ظاهراتية، أي أنها تتحقق بمقدار ما توفّق في الإبانة عن معانيها ودلالتها اللغوية أثناء عملية تأويل النصوص.

2– التساؤل وماهية التأويل.

1ـ Hans-Gorge Gadamer ,Vérité et méthode .Op cit ,p 208.

2 ـ ibid, p 280.

3- Jacob André, Introduction a la philosophie de langage, Gallimard, paris , 1976, p 85.

إن عملية طرح السؤال هي محركة كل تفكير تجديدي تجاوزي الذي يرتكز أساسا على عقلية نقدية، إذ أن فاعلية السؤال من شأنها أن تخترق كل صمت يتميز به النص التراثي، وتحليل كل استماع إلى طرح السؤال الذي يتجه إلى جوهر الموضوع، ليكشف عنه الغموض الذي كان يعتريه ويضفي عليه المعنى الذي كان متخفيا. ولذلك يؤكد غادامير بشدة على أن النصّ الذي نقابله، ينبغي أن لا ننظر إليه على أنه من تعبيرات الحياة على حد تصور دلتاي، ذلك أن للنص محتوى معينا بغض النظر عمّن قاله، ولعلّ هذا ما أشار إليه أمبرتو إيكو* حين قال:« إن الدينامية المجردة التي تنتظم من خلالها اللغة في شكل نصوص تمتلك قوانينها الخاصة وتنتج معنى مستقلا عن إرادة من يتلفظ به [1]. كما أن المقابلة بين " أنا"

---

* أمبرتو إيكو: ولد سنة 1932 بأليساندريا **Alessandria**، بالقرب من ميلانو" ايطاليا " . تحصل على الأستاذية في الفلسفة سنة 1954. بجامعة تورينو بأطروحة حول الجمالية عند توما الأكويني تمّ نشرها سنة 1956 بعنوان "المسألة الجمالية عند توما الأكويني". وقد اهتمّ إيكو في دراساته وأبحاثه بالجمالية في القرون الوسطى وبالفن الطلائعي وبمظاهر الثقافة الموجّهة للجماهير، كما انكبّ على صياغة نظرية متماسكة في السيميائية.

وقد صنف إيكو كآخر فيلسوف تأويلي في القرن الواحد والعشرين؛ لأنه استطاع أن يمنح نفسا جديدا ومغايرا في إعادة تحديد أشكال و صياغات القراءة التأويلية وفق رؤية فلسفية وسيميائية، حيث مثلت معظم كتاباته صياغة خاصة لإشكالات التأويل وما يحيط به من تشابكات في الدلالة والاشتغال لاسيما من خلال أشهر كتبه الصادرة في هذا الشأن مثل: " الأثر المفتوح **Œuvre l' ouverte** 1962 " و " القارئ في الحكاية " **lector in fabula** " 1979، وحدود التأويل **les limites de l'interprétation** 1992. والتأويل والتأويل المضاعف **et super l'interprétation interprétation** 1996 "« مركزا أكثر على محورين رئيسين يتمثل إحداهما في الآثار التطبيقية التي تنتمي إلى مجال الدراسات التفكيكية أو ما يسمى كذلك بالتأويل المضاعف، ويخصّ ثانيهما ما له علاقة بما يوسم بالسيميوزيس التأويلية متزودا بدعامة السيميائيات ومعارفها الجديدة التي أشاعتها نماذجها الخصبة انطلاقا من تأثير التراث الذي تركه السيميائي الأمريكي شارل سنديرس بورس. وخاصة ما يتعلق منه بسيرورة إنتاج الدلالة واشتغال العلامات من " المتناهي و اللامتناهي " و" النمو اللولبي للعلامة " و " حركية الفعل التدليلي " و " السيميوزيس».

Voir : Umberto , Eco : les limites de l'interprétation ,traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, paris, éditions Grasset & Fasquelle ,1992 p p 7,8.

و" أنت" لا تعني علاقة بين شخص القارئ وشخص قائل النص. ذلك أن القوة المتحدثة هنا لا تكمن في شخص القائل بل في النصّ المنقول ذاته. وهذا ما يعني أن ننفتح على النص ونسمح له بالتحدث من حيث هو ذات لا موضوع، وبهذا فالعلاقة التي تجمع " أنا"و "أنت" أي بين القارئ والنص وليس مؤّلف النص هي علاقة جدلية أو حوارية، والتي تقوم في بنيتها الجوهرية على سؤال وجواب. مما يعني أنه ثمة سؤال يوجه إلى النص، وثمة، بمعنى أعمق، سؤال يوجهه النص إلى القارئ) المؤّول)[1]. وهذا ما ينعته غادامير بـ "انصهار أفق القارئ" بـ "أفق النص" وهو التقاء أفق الحاضر بالماضي بناءا على منطق السؤال والجواب، مما يولد حوارا حول موضوع النص لفهم السؤال الذي أراد أن يجيب عنه، وهذا يعني أن الفهم التأويلي ليس هو إعادة بناء السياق التاريخي للنص، بل هو حوار صميمي مع التراث[2].

ذلك يعني، الموضوع العام الذي ينغمس فيه كل (من المؤوّل مع النص) في حالة الحوار التأويلي هو التراث أو الموروث، إلا أن الطرف الآخر في الحوار هو النص، ذلك الكيان المثبت تثبيتا عنيدا في الشكل المكتوب، لا بد إذن أن ترد الصبغة الثابتة إلى حركة الحوار، تلك الحركة التي بمقتضاها يحدث الأخذ والرد:" فالنصّ يسأل المؤوّل والمؤول يسأل النص، وهذه هي مهمة الهرمينوطيقا أن تخرج النصّ من غربته التي يجد نفسه فيها، من حيث هو شكل مكتوب ثابت، وترده إلى الحاضر الحي للحوار الذي يتقوم بالسؤال والجواب"[3].

---

1 - ibid , p 76

1- عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، مرجع سابق، ص ص 234،235.

2 - عادل مصطفى، صوت الأعماق، قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1 2004 ،ص 376.

3- عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، مرجع سابق، ص 238.

والسؤال كفن للتفكير كما يصفه غادامير وكمنبع استمرار يته حيث يجعل الفكر في حال انفتاح دائم، هو خاصية التأويلية الفلسفية، هذه الأخيرة التي تهتم بـ " السؤال" أكثر من الجواب، على عكس المناهج العلمية التي تعنى بالإجابة عن الأسئلة دون نحت أسئلة جديدة تعطي للفكر استمرارية وجوده، حيث يقول غادامير هاهنا: «من بين الأمور التي أخبرنا بها أفلاطون عن أستاذه سقراط، هي، على النقيض مما يعتقد بشكل عام، إن طرح الأسئلة أصعب من الإجابة عنها. فعندما يخفق المتحاورون في الحوار السقراطي على الإجابة عن أسئلة سقراط المحرجة، ينكشف الحجاب الحقيقي الذي يختفي وراء كل تساؤل. وما نلمسه من هاته المحاورة الأفلاطونية التهكمية، ثمة مفارقة بين الحوار الأصيل وغير الأصيل. فالمحاور الذي يدخل في حوار من أجل أن يثبت صحة ما لديه من معرفة، وليس من أجل الوصول إلى فكرة ما، سيكون أصعب عليه في الواقع طرح الأسئلة من الإجابة عنها. عكس المحاور الذي يريد أن يعرف أشياء يجهلها، حريّ به أن يعرف ما يجهله.ويكون قادرا على صياغة الأسئلة الصحيحة. و ضمن هاته المفارقة التهكمية، التي يسوقها لنا أفلاطون، بين السؤال والجواب، بين المعرفة والجهل، إذن، ثمة برهان مقنع لأسبقية السؤال في كل معرفة. » [1].

فحسب ـ غادامير ـ أن تسأل سؤالا أصيلا، هو أن تقيم في العراء، لأن الجواب لم يتحدد بعد. ومعنى أي سؤال إنما يدرك في المرور خلال هذه الحالة من عدم التحدد، التي يصبح فيها سؤالا مفتوحا لم يتم حسمه، وكل سؤال حقيقي يتطلب هذا الانفتاح. فبدون هذا الانفتاح يكون السؤال مجرد سؤال ظاهري، زائف، والسائل الذي يطرح السؤال يكون قد وضع الشيء الذي يسأل عنه في ضوء معين، ويكون قد اقتحم وجود الشيء وفتحه عنوة. ومن هنا، فإن السؤال الأصيل يفترض الانفتاح (الجواب الغير معروف) وفي الوقت ذاته يشير إلى اتجاه ويحدد حدودا[2].

---

1 - Hans-Gorge Gadamer .Vérité et méthode .Op cit p p 386.387.

2 - عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، مرجع سابق، ص ص، 236 237.

وهذا ما يجعلنا نسلم قائلين مع غادامير: << أن توجيه السؤال للنقاش في فضاء الحوار مع التراث من شأنه أن يجعل المعاني في حالة انكشاف للوعي، وهذا كما نوهنا إليه سالفا، متضمنا دائما في أولوية اختيار السؤال الأصيل وتوجيهه أثناء النقاش. ولهذا يجب فهم معنى السؤال، وإلى ما يرمي إليه، والمنطلق الذي بدأ وبنى عليه صيغته التساؤلية بل ومعرفة ما وراء السؤال».[1] كما يتعين على المؤول أيضا أن يسأل ما الذي لم يقله النص؟ ولن يتسنى للمؤّول أن يفهم النص بمعناه إلا بقدر ما يبلغ أفق سؤال يضم أجوبة أخرى ممكنة. والحق أن معنى أية عبارة هو أمر نسبي. أمر منسوب إلى السؤال الذي تعد العبارة إجابة عنه؛ أي أن معنى العبارة يتخطى بالضرورة ما قيل بصريح العبارة. وعلى المؤّول ألا يقنع بمجرد زيادة إيضاح ما هو واضح أصلا في النص؛ بل يتعين أن يوضح النص داخل أفق السؤال الذي أوجده[2]. ويستشهد غادامير هنا بفكرة " كولنغوود Collingwood" القائلة «بأننا نستطيع فقط أن نفهم نصًا عندما نفهم السؤال الذي يكون إجابة عنه».[3] وبقدر ما يظل السؤال مفتوحا، فإنه يتضمن دائما فروضا إيجابية وسلبية. وهذا هو أساس العلاقة الجوهرية بين السؤال والمعرفة. كما أن عملية إعادة بناء التساؤل الذي يتحتم على النص أو الفعل التاريخي كجواب له، ليست عملية مغلقة على ذاتها. ولا يمكن تصورها كذلك على الإطلاق. بل على العكس تماما. فأفق المعنى الذي يقف داخله النصّ أو الفعل التاريخي تتم مقاربته من داخل الأفق الشخصي للمؤّول. فالمؤّول عندما يقوم بتفسير نصّ ما لا يترك أفقه الخاص وراءه بل يوسعه بحيث يدمجه بالأفق الخاص بالنص أو الفعل. وينبغي

---

1 - **Hans-Gorge Gadamer, langage et vérité, trad ,Jean –Claude Gens ,ed ,Gallimard ,1995, p249.**

2- *عادل مصطفى، فهم الفهم* (مدخل إلى الهرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، المرجع نفسه ، 239.

3 - **Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit P. 394.**

على المؤّول أن يستبعد شخصية المؤلف أو الفاعل التاريخي في عمله التأويلي[1]، وليصوب جل اهتمامه نحو السؤال الذي يثره النص، السؤال الذي يسعى للإجابة عنه، والذي يطرحه المرة تلو الأخرى على مؤّوليه. هذه العملية المتعلقة بفهم السؤال المطروح من خلال النص، لا تؤدى إلى انفتاح المحادثة الأصيلة عندما يُفهم فقط باعتباره عزلاً علميًا للسؤال "الأصلي"، لكن فقط عندما يُستثار المؤّول بواسطة مادة الموضوع (المعنى) للسؤال الأبعد في الاتجاه الذي يشير إليه. الفهم، إذن، لا يسمح للمؤول أن يبقى وراء المضمون Subject Matter الذي يأتي إلى اللغة في النص. ففي الفهم الحقيقي – كما في الحوار الحقيقي – يرتبط المفسر بالسؤال، لدرجة أن النص والمفسر كليهما يقاد بواسطة الموضوع Subject Matter.[2] وما يعنيه النصّ، لا يفرض وجهة نظر ثابتة يجب التمسك بها بعناد، كما لا يثير النص تساؤلا أحديا لدى المتلقي، أي كيف توصل المؤلف إلى هذا الأمر الغريب؟، بهذا المعنى ليست مسألة الفهم بالتأكيد مسألة " فهم تاريخي " يعيد تركيب نشؤ النصّ.[3] ما نعنيه هو بالأحرى فهم النص نفسه. وهذا يعني أن أفكار المفسّر الخاصة تدخل دائما في بعث مضمون النص. وفيما يتعلق بذلك يلعب أفق المفسّر الخاص دورا محدّدا، ولكن حتى هو لا يشبه موقفا خاصا، يتمسك به المرء أو يرفضه، بل بالأحرى رأيا وإمكانية، تذكر وتعرض للخطر وتسهم في الاكتساب الفعلي لما يقال في النص، إذن:" فالفهم ليس شيء يخصني وحدي، ولا يخص مؤلّفي فقط، بل هو شيء مشترك بيننا"[4] .

4 - عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، مرجع سابق ، .239 **1**

2 - Hans-Gorge Gadamer, langage et vérité, op cit , p p250 251.

3 - هانس جورج غادامير، اللغة كوسيط للخبرة الهرمينوطيقية، ترجمة، جورج تامر، مجلة فكر وفن، العدد 75، مرجع سابق، ص 47

4- Hans-Gorge Gadamer, langage et vérité, op cit , p466.

3- الفهم والكفاية التاريخية.

يعطي غادامير مفهوما خاصا للفهم، فهم الذات هو تطبيق الحقيقة المكتشفة في النص والذات والحقيقة المنتجة في اللحظة الراهنة على الذات (انصهار أفاق وتفاعل أعمال الحقيقتين). الفهم عند غادامير هو توصل إلى تطبيق واستعمال المعنى على وضعيتنا الراهنة وإيجاد أجوبة لمسائلنا وحلول لمشكلاتنا[1]. أما التطبيق يظهر باعتباره الوضعية الملموسة التي تربط بين النص والحاضر والتي تسمح لنا من ثمة بفهم تاريخ تفسيرات نص معين باعتباره هذا التقاطع المستمر بين أفاق الماضي والحاضر، وهذا ما يمكننا من تجاوز الفهم التاريخي الذي «يحيل بنوع من الموضوعية المدعاة إلى الحدث الماضي وحده أي في استقلال عن اللحظة الراهنة التي تفسره وتتبادل معه التأثير وهو الذي يسمح لنا بتأسيس الفهم على مفهوم التفعيل والتحقيق بعد أن كان يتأسس على مقولة المعنى للازمني أو اللاتاريخي الذي كان يمنح لنصوص الماضي» [2] .

ـ وليس التطبيق هو استعمال ممارسة منتجة، وإنما هو فاعلية منتجة للفهم التاريخي، والوعي النقدي في سبيل فتح مغاليق التراث، والآثار، وإنارة متاهات الحقائق والأفكار؛ إنها بصمات النشاط التاريخي أو الوظيفة التاريخية الفعلية والايجابية التي تتركها على صفحات الآثار والنصوص والأجساد والذوات كتوقيعات منتجة وخلاقة[3].فمن خلال معايشة تلك التجارب، التي تعبِّر عنها النصوص الأثرية والتراثية. يثير فينا التطبيق، عن طريق التخيلي الحي للتجربة (أحاسيس وأفكار ومواقف واتجاهاتٍ متضمنة في تجربتنا الذاتية). ومن خلال إثارة ما هو متضمن في تجربتنا الخاصة، تعتمد على المشترك، ولكنها تكشف في نفس الوقت عن الإمكانيات المحددة لهذا المشترك، لتفتح الباب لإمكانيات أوسع، توسع أفق تجربتنا الذاتية فتثرى بمعايشة تجربة النص. إنها تبدأ من المعلوم في

1 - هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، مصدر سابق، ص 23.

2- عبد العزيز بو الشعير، غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم،دار الأمان)الرباط(و منشورات الاختلاف)الجزائر)، ط1 2011، ص ص 23، 24.

3- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، مصدر سابق، ص 23.

تجربتنا لتنفذ إلى المجهول، تبدأ من "الأنا" لتغوص في "لأنت" لا بالمعنى السيكولوجي، بل بالمعنى العام للتجربة الحية المعيشة.[1]

هذا يعني أنّ الفهم، من منظور غادامير، ينبغي أنّ يعود إلى الأشياء ذاتها، أي أن يفسح المجال للنصوص كي تفصح عن حالها فندركها في غيريتها، بعيدا عن الرؤية النفسية التاريخية الساذجة. والفهم، كفن لترجمة أقفال التراث، وتطبيقها وصهرها في بوتقة القضايا الراهنة فهو يحاول «إحياء دلالآت مطموسة وبذور معرفية مغروسة وبعث أفكار من طي الكبت والنسيان، وغياهب اللغة واللسان. هذا يدل على أن حركة التاريخ أو النشاط التاريخي يصنعنا ككائنات تاريخية بقدر ما نصنع التاريخ بإرادة الفهم و "ايتيكا" التفاهم والحوار مع ما "قبل" و " أدرك" في تجربة التاريخ والحياة قبلنا. ما نفعله في الراهن) هنا والآن.) هو إيجاد سياقات الاتفاق والتوافق مع التراث بإرادات الفهم ورهانات المعنى التي تتجلى في جوانية الانتظار وبرانية الحوار»[2].

إنّ الفعل التأويلي، يظّل حوار متجدد بين الماضي و الحاضر، وهو حوار يقوم على آلية الفهم العميق للنصّ، ولا شك أن عملية الفهم الهرمينوطيقي، تتطلب في جانب منها، فهما للأفق التاريخي للعالم الأصيل لتراث الماضوي، ولكنها تفترض في المقام الأول فهما ما يقال ذاته باعتباره خطابا متعا صر على الدوام، موجه إلينا باستمرار؛ من حيث أن ما يقوله العمل التاريخي يتجاوز دائما سياق أفقه التاريخي الأصيل، وفي ذلك يقول غادامير: «ولأن الحاضر هو الذي يحدد راهننا، فإن التاريخ يكتب دوما من جديد، وليس التاريخ مجرد إعادة تدوين، وتدشين، وليست مهمته جعل الماضي، معاصرا لنا، لكن سّر الفهم التاريخي، ومشكلته، تكمن في أنّ ما صار معاصرا قد كان دائما بالنسبة إلينا معاصرا سلفا، من حيث هو شيء ما، يريد أن يكون حقيقي، إن ما يبدو بوصفه مجرّد إعادة بناء لمعنى مضى، يمتزج مع ما يمسّنا مباشرة من حيث هو حقيقي. كما أن المعرفة

---

1 - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء (المغرب)ط7، 2005 ، ص 27، **28.**

2- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، مصدر سابق، ص ص 24،23.

التاريخية، ليست مجرد عملية معاصرة .وليس الفهم مجرد إعادة تشكيل الدلالة التاريخية. أو تفسير واعيا لإنتاج لا واع «فما يقوله التاريخ، إنما هو شيء ينتمي إلينا، إنه مثال وردع في الآن ذاته. وتعرف على الذات، نستطيع ملاحظته بصفته نزوة آنية للموروث خالية من أي تحيز.» [1].

إن الموقف التأويلي، لا يقتضي حيادا موضوعاتي، كما يعتقد البعض، ولا يفترض سوى الوعي الذي بتميزه لاعتقاداتنا وأحكامنا المسبقة، فإنه يصفها كما هي و ينزع عنها طابعها المتطرف، وبتحقيق هذا الموقف في نظره نمنح للنص إمكانية ظهور مختلفة، ونكشف عن حقيقته الخالصة، في مقابل الأفكار التي نتصورها مسبقا ونواجهه بها[2].

بمعنى آخر، الفهم عند غادامير، يقوم على نتاج التعامل مع " الشيء نفسه (النص)" والإقرار بحقيقة " الشيء في نفسه بمعزل " عن إرادة الهيمنة وتمويه الحقيقة. فالتجربة التأويلية هي نشاط الفهم في طيات لغة حية وفاعلية الحوار بين قارئ ومقروء ينتميان إلى اللحظة التأويلية كتجربة معاشة"[3]. هذا من جهة. ومن ناحية أخرى، إن ذلك الانصهار الحاصل بين أفق الماضي والحاضر، يجب أن يكون انتقالا مستمرا للماضي في الحاضر، وهذا الانتقال، هو الذي يضمن الحوار الدائم للتقليد في واقعنا الراهن. وعلى الرغم من وجود تعارض عظيم بين الانتماء (راهننا)

و المباعدة الاستلابية للتراث، فإن الوعي التاريخي ينطوي في ذاته على عنصر المباعدة، كما أنّ تاريخ الوقائع هو بالضبط التاريخ الذي يحدث تحت شرط البعد التاريخي، إنه الاقتراب من البعيد، أو بمعنى أخر، هو الفعالية أو التأثير في البعد،

1-Hans –George Gadamer, *L'art de comprendre. Écrits II: herméneutique et champ de l'expérience humaine* , op cit , p p 55 ,57.

2 -هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، مصدر سابق، ص 48.

3 - المصدر نفسه، ص31.

ثمة إذن مفارقة غيرية، بين توتر بين المتباعد والمتقارب، والذي هو الأساس الجوهري الخاص بالوعي التاريخي[1].

هذا التصّور، يفرض تصّور أخر، أنّ سلطة التراث، تكمن في تأثيره على أفكارنا المسبقة ومفاهيمنا القبلية، من خلال الانفتاح والمشاركة مع الأخر / النص، ويجعلها من ثمة، نابعة من التقليد ذاته أو من التراث، ومادام التراث لم يعد يتكلم عبر الماضي (موضوع التأويل (فحسّب، بل وعبر المؤّول ذاته) فعل التأويل) أيضا.

والمؤول من خلال محاولته الفهمية للنص، لا يرى في تصور غادامير وحدة المعنى، التي يملكها النص، لهذا نجده يبدأ من الأحكام المسبقة، بمعنى أخر، هي مفاهيم حدسية غير كاملة، ومع استمرار صيرورة الفهم سيعوضها المؤول بمفاهيم أكثر وضوحا. وأكثر دقة. لأنه بحسب غادامير" أي واحد يبحث عن فهم للنص ما. هو معرض للكثير من الأخطاء سببها الأحكام المسبقة. التي لا تملك إمكانية لمقاومة اختبار الأشياء ذاتها وهاته هي المهمة الثابتة للفهم"[2]. ولكي يحصّن المؤول ذاته ضد سطوة الخواطر المتعسفة ومحدودية عادات التفكير الغير الملحوظة، وأن يسلط بصره على الأشياء المعينة :" فلابد له أن يختط لذاته معنى مسبقا لكليّة النص، حالما يظهر أوّل معنى في النص، وهذا المعنى الأولي لا يتجلى إلا إذا ما قرأه المرء حسب توقعات معينة تمنحه معنى محددا. ومن خلال وضع خطة مسبقة كهذه تراجع وتصحح كلّ ما يصبّ في المعنى عبر التوغل المتواصل في النص، يتحقق فهم الشيء المراد فهمه[3] ".

من هذا المنطلق نستنتج أن الفهم لا يصل، إلى كموناته الدلالية والرمزية والتاريخية في آنية الحاضر، إلاّ من خلال ذلك الاختبار الذي يمارسه على الآراء المسبقة لينتقي منها ما يؤصل الفهم، باعتبار أن المؤول ذاتا إنسانية منذ البداية معرضة لهيمنة هذه الأحكام المسبقة التي تركز بدورها على تلك المفاهيم الجاهزة،

1-Paul Ricœur, Du texte à l'action Essais d'herméneutique II ,op cit , 99.

2 - Hans-Gorge Gadamer .Vérité et méthode .Op cit p 288.

3- Ibid ,p 288.

من خلال استدلالاته وأحكامه التي تحيا فيها كذلك، وحتى نتخلص من هاته الأحكام، يشترط غادامير، بوجوب تقيد المؤول "عن التساؤل والتحري حول شرعياتها، أصلها، وصدقها، وهذا الإلزام الجوهري، يجب أن يفهم بشكل جذري ليصل إلى تحقيق ما يسمى بالبناء الهرمينوطيقي الذي من خلاله نتعامل مع أي نص وبكل سهولة"[1].

إن مهمة الفهم تكمن، في طرح الخطط الصحيحة المناسبة للموضوع، والتي هي في واقع الأمر خطط مسبقة منتهجة إلى الوضع، مباشرة وتصوّب نفسها بنفسها. وهذا لا يعني بأن على المرء أن يتخلّى عن أرائه المسبقة لصالح النصّ الذي يقرأه، بل يطلب منه فقط الانفتاح على النص، والاستعداد، لقبول الرأي الأخر/ النص، لأنه من دون التنازع عن الرأي الشخصي لاّ ينشا أي حوار. فالحوار السليم يشترط «الالتزام بمبدأ التأويل غير المتحيّز وغير المتروك لصدفة الرأي المسبق، وهناك ضرورة قصوى للتمسك بالرأي القبلي تمسكا موضوعيا إلى أن يفصح النصّ عن غيريته ويكشف عن إمكانية إبداله للرأي الذاتي المسبق بحقيقة الموضوع».[2]

وضمن دراسته للشروط المؤدية للفهم، سطّر " غادامير" ضرورة التفريق بين شكلين للفهم:

1- الفهم الجوهري، وهو فهم محتوى الحقيقة، التي تفصح عن ذاتها من خلال قراءة النص.
2- الفهم ألقصدي، وهو فهم مقاصد المؤلف وأهدافه تجاه النص.

إلا أن الفهم في معناه الأصيل يتمثل في الشكل الأول، أي في الفهم الجوهري، لأنه المطلب الأساسي الذي يسعى من أجله غادامير، وأما الشكل الثاني، فيظل

---

1 -ibid . p 288.289.

2 - حسين الموازي، بين الحداثة والفهم (جدلية الفهم عند هانس جورج غادامير)، مجلة فكر وفن، مرجع سابق، ص 52.

مطلب ثانوي، ووسيلة إستراتجية يستعان بها، المؤول، في حالة إخفاق الفهم الجوهري في إدراك حقيقة ما[1].

فالفهم ـ فيما يرى غادامير ـ ليس أبدا مجرد استرداد لما قصده المؤلف. إن قصدية المؤلف لا تحدد أفق الفهم الذي ينبغي أن يتحرك فيه المؤول على نحو ضروري. بدلاً من ترديد أقوال الآخرين. ويستدل غادامير على ذلك بعامل اللغة، فالتفسير لا يشغل فحسب مكانًا في الوسيط اللغوي، التفسير يتعامل مع الأشكال اللغوية، وعن طريق نقل هذه الأشكال إلى فهمه الخاص، فإنه يحمل الشكل إلى داخل عالمه اللغوي الخاص.[2]

ويقدم غادامير، مثلاً، في ذلك، ألا وهو الترجمة، فعندما يحاول المترجم فهم وتفسير نصًا أجنبي، فإنه غير ملزم بترجمة معنى النص كلمة – كلمة (حرفيًا)، لكنه بالأحرى يشارك في الحرية التي يجلبها الحديث الحقيقي مع قول ما عُني أو قُصد. فأي فهم يربط نفسه باللغة يجد نفسه محاطًا بفضاء حر، يرجع صدى الردّ المستمر للفهم الخاص بالكلمات التي تحدثت له. لكنه فضاء لا يكتمل امتلاؤه أبدًا. إن الفهم بهذه المثابة ـ فيما يرى غادامير ـ ليس أكثر من تثبيت لاحق للآراء السريعة الزوال في اللغة أكثر من كونه تحدثًا Speaking. فذلك الذي يأتي في اللغة، وهو الحال أيضًا في الموروث الثقافي، ليس مجرد تجميع للآراء بما هي كذلك. بل بالأحرى هي خبرة المؤول ذاته، المعطاة من خلال هذا الوسيط، ومجمل تراثنا التاريخي ينطوي بداخله[3].

يصبح الفهم إذن، بمثابة تأسيس للمقاصد الأصلية والأولية لهذا المؤلف، على ضوء حياته الفكرية، وما أراد قوله والتعبير عنه في أثره ونصوصه. إنّ الفهم فيما يرى ـ غادامير ـ يسعى حيثما طبق- إلى الرجوع إلى المصادر الأصيلة والبدايات

---

1 - jean Greisch, Paul Ricœur, L' itinérance du sens, Ed ,Jérôme Million .2001 p 22.

2 - Hans George -Gadamer , Heidegger's Ways, Trans. by John W. Stanly (State University of New York Press, 1994), p 42

3 - Ibid, *PP. 42-43.*

الأولى قصد الحصول على فهم جديد للمعنى الذي ظل محل تحريف وإفساد سببه الاعوجاج والتشويه والاستعمال السيئ الغير الوجيه. كما هو الحال بالنسبة للتأويلية الرومانسية، والتفسير الذي ذاع مع عصر الأنوار والمدرسة التاريخية ...الخ"، ولا يهدف النشاط الجديد لفن التأويل فقط إلى الفهم الدقيق، وإنما يسعى بالدرس إلى الكشف عن قاعدة نموذجية، لقراءة نصوص التراث، نضطّلع من خلالها تجاوز اغتراب الذات المؤولة، بإعادة توطينها في عالم التراث و التقاليد، بعيدا عن كل الإكراهات التي تضاعف هذا الاغتراب.

II: الفهم، والحركية الدورية لفهم التراث الانسانوي.

التراث tradition من حيث الجوهر، هو حفاظ مثل أي شيء، يساهم بفعل ما أثناء التحولات التاريخية جميعها، غير أن الحفاظ هو فعل من أفعال العقل التي تتميز بالطبع، بالتسترّ وعدم الإلحاح، وتنطوي على ذلك أن ما هو جديد)أي المخطط له)، يظهر وكأنه الفعل والتصرف الوحيدان للعقل. لكن هذا مجرد مظهر، فحتى عندما تتحّول الحياة تحولاّ عاصفا كما في الأزمنة الثورية، فإن هذا التحول المزعوم للأشياء كلها يظلّ محتفظا بالكثير مما هو قديم. أكثر مما يعرف المرء ويكتسب بالاندماج مع الجديد فعاليّة جديدة[1].

فكل المواضيع التراثية التي نقصدها كل يوم، والنصوص التي نقرؤها ونؤولها، نشعر إزاءها، بأنها ليست مواضيع أو نصوص مستقلة، أو معطيات مطلقة، وإنما هي أفاق مندمجة، ومنصهرة من" تأويلات وقراءات أنية تشكّلت في" الحاضر" هنا والآن وأخرى تأسست في" الماضي".

أماّ الطريقة التي تحددّ علاقاتنا به، لا توحي بالاغتراب عن التراث، بل إننا بالأحرى نحن متموقعون في التراث، وتموقعنا هذا ليس تموقعا بإزاء موضوع subject، فنحن لا نتصور التراث شيئا أخرا، أو شيئا غريبا عنا. كون التراث دائما

1- **Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit**.303

جزءا منا. كنموذج أو كمثال أو كنوع من الإشارة المميزة التي تفيد أنه من الصعب لحكمنا التاريخي الأخير، أن يعتبر نوعا من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمية بالتراث[1].

ولا يمكن بتاتا، الحديث عن التأويلية أو فلسفة الفهم، دون الإشارة إلى "ظاهرة الانتماء"، إذ لها أهمية بالغة في البنية التأويلية؛ فهي تتيح فرصة الالتقاء المفسّر بالموروّث أو المؤوّل بالنصّ، وبفضل انتمائنا للغّة، وانتماء النصّ إليها. و في الوقت ذاته يغدو انبثاق أفق المشاركة في التراث أمرا ممكنا. وهذا الاشتراك، أو الانصهاّر بين المؤول والنص، يصطلح عليه غادامير بمصطلح" انصهار الأفاق".

وهذا الانصهار الحاصل بين أفق الماضي والحاضر، يجب في نظر غادامير أن يكون انتقالا مستمرا للماضي على الحاضر، لأنه هو من يضمن الحوار الدائم للتقليد في واقعنا الراهن، وفي هذا الصدد يقول تيري ايغلتون: " للتقليد سلطة يجب أن يخضع لها، وليس هناك سوى إمكانية ضئيلة لتحدي هذه السلطة نقديا. لأن التقليد له تبريره الذي يقع خارج حجج العقل."[2]

من هنا نرى وجهة نظر غادامير مغايرة، بخلاف التصور ألتفكيكي، الذي يرى في كل تقليد سلبية ينبغي علينا أن نتجاوزها. إنّ غادامير يؤمن تمامّا أن التاريخ باعتباره جسرا متصلا لاّ ينقطع خالي من أي تمزق أو صراع أو تناقض، هو من يعمق فهمنا الذاتي للحاضر، بدلا من أن يفسده، أو يشوهه.

أما الإشكالية المحورية، التي نروم الإجابة عنها في هذا المبحث فهي كالأتي:

ما علاقة الفهم بالتراث؟ وما حقيقة التراث في تصور غادامير؟ وهل يمكن الحديث عن الحلقة الهرمينوطيقية بمعزل عن التراث، والتاريخ؟ من أين نحصل على فروضنا المسبقة ؟ والى أي مدى تساهم هاته الفروض في استرجاع الألفة بين البعيد/ الماضي، والقريب/ الراهن؟ وهل يمكننا في الممارسة التأويلية أن نفصل الحقيقة عن تاريخها وعن المسافة الزمنية؟ وهل الهرمينوطيقا باعتبارها تمثل

1-ibidem.

2- تيري ايغلتون، نظرية الأدب،ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة الجمهورية العربية السعودية،)د. ط)، دمشق .1995، ص128.

أنموذجا يتم من خلاله تحقيق مفهوم التواصل، فهل بإمكانها أن تجعل التراث مألوفا لنا، وحاضر في عالمنا على ذلك النحو الذي يتم فيه جلب أفق موضوع غير مفهوم بالنسبة لنا إلى الانصهار في عالمنا الذي نحيا فيه؟

1- التراث والحقيقة وحرية الفهم.

إن فلسفة الفهم بالنسبة لغادامير، تلتمس "وضعية الوسيط"، حيث يتنازع فيها المؤول انتماؤه إلى التراث والمسافة الكائنة بينه وبين الموضوعات باعتبارها مبحثا لمباحثه واستقصاءاته، حيث لاّ يمكن الحديث عن التأويل أو المؤّول دون الإشارة إلى ظاهرة الانتماء " بمعنى عامل التراث في السلوك التاريخي التأويلي، حيث ينطلق فن التأويل من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقة مع الشيء نفسه الذي يظهر مع التراث وعبره، أين يمكن للشيء أن يتصل بي، و في هذا السياق يقول غادامير:« إننا نؤسس نشاط التأويل على التوتر الكائن بين " الألفة " و الخاصية الأجنبية للتعاليم والدروس التي ينقلها إلينا التراث. لكن التوتر الذي نتحدث عنه لا علاقة له بالتوتر النفسي كما هو الحال عند شلايرماخر. فهو بالأحرى دلالة وبنية " التاريخية التأويلية[1]». إذ لا يتعلق الأمر هنا بحالة نفسية وإنما بالشيء نفسه المسلم من طرف التراث باعتباره موضوع التساؤل التأويلي.

وفي واقع الأمر، نحن، لا نجد حلولا جاهزة في نصوص التراث للمشكلات التي تخطر ببالنّا في لحظتنا الراهنة، وإنما حوارنا مع التراث يزيد من توسيع حركة التراث بنقده وتثويره وتطويعه ليتماشى مع الحاضر. فالوعي التأويلي يعكس ظهور التراث و انصهار آفاق الماضي والحاضر في حقيقة الفهم.

والفهم الذي نخضعه للقراءة والتحليل يتأسس بموجب هذا التعايش بين التراث والحاضر نوع من اتيقا الحوار، ينفي عن الجانبين سلطة المعنى الذي يحمله التراث، ودوغمائية إضفاء الدلالة التي تصبو نحوها قوى الحاضر (نسبية الحقيقة ووهم اليقين التي يدّعيها كل طرف).[2]

1- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، مصدر سابق،ص 52.

2 - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي ، بيروت، (لبنان) ط1، 2002 ، ص 42.

لربما نتساءل عن ماهية الحقيقة في التاريخ والتراث، أهي حقيقة من الدرجة الأولى (حقيقة متعالية وميتافيزيقية) أم حقيقة منتجة تنكشف في جملة الممارسات والمقاصد والتوجهات أي حقيقة برجماتية؟

تجيبنا فلسفة الفهم، عبر ممثلها غادامير أنّ الحقيقة تبعاً لدلالتها الإغريقية كشف وإيضاح عبارة عن إنارة Lichtung، في الوقت نفسه محايثة لفاعلية الوظيفة التاريخية للتراث وواقعية التساؤلات لقوى الحاضر، إذ تعبّر عن نقطة تقاطع وانصهار أفاق التراث في فاعليته والحاضر في واقعيته، أي في إرادة الفهم وإتيقا التفاهم[1].

والحقيقة بهذا المعنى هي حدثا للمعنى ولحدوثه. وأي عمل تراثي سواء أكان فلسفي أو أدبي أو استطيقي على وجه العموم، لا يهدف في نظر غادامير إلى تحقيق المتعة الجمالية فحسب، بل يظهر وبدرجة أساسية باعتباره حاملا للمعرفة، وينجم عن هذا التصور أن عملية الفهم لن تكون مجرد متعة جمالية خالصة، بل ستقوم على نوع من المشاركة في المعرفة التي يحملها النّص، فحينما يستقيل النص عن مبدعه ويمتلك موضوعيته يصبح وسيطا، له ثباته الدائم وقوانينه الخاصة، وهذا الوسيط الموضوعي والمحايد إلى حد كبير هو من يعزز عملية الفهم ويجعلها ممكنة، ومتكررة ومفتوحة للأجيال اللاحقة [2].

ويعتقد غادامير أنّ النص يمكنه أن يستقيل بفعل الكتابة عن كل العناصر التذاوتية/ النفسانية التي يتولد عنها، ويصبح حاملا للموضوعانية، ولتجربته المعرفية الخالصة، التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعاني الثابت، وهناّ بالذات لن يكون من الضروري أن نفهم النص كتعبير عن حياة المؤلف وعواطفه، بل يجيب علينا أن نحاول دوما، فهم ما يقوله النص في حد ذاته، وأن نفهم

1- المرجع نفسه، ص 43.

2- هانس جورج، غادامير، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، ترجمة أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد3، سنة1988،ص 28.

بحسب غادامير هو: «أن نغير اهتمامنا لما يقوله الأخر، وأن نعطي وجهات نظره حقها» .[1]

وهذا لا يعني بالتأكيد أن الوضع الهرمينوطيقي إزاء النصوص يماثل تماما الوضع القائم بين شخصين يتحادثان. فما تحمله النصوص إن هي إلا تلفظّات حياة مثبتة دائما ينبغي أن تفهم، ما يعني أن النص، وهو الشريك الآخر في الحديث الهرمينوطيقي، لا يتكلم إلا من خلال أحد الشريكين، ألا وهو المفسّر/ المؤول، فمن خلاله تتحول الإشارات الخطية رجوعا إلى معنى. مع ذلك، إنّ الشيء نفسه الذي يتكلم عنه النص، يعبّر بدوره عن نفسه بواسطة إعادة التحوّل هذه الحاصلة في الفهم، هذا يشبه ما يحدث في الحديث الفعلي، حيث الشيء المشترك هو ما يجمع بين الشركاء، أي بين النص والمفسّر[2].

كما أن النصّ فيما يعتقد غادامير، يملك قدرة على امتلاك معنى بعيد عن مبدعه، وبهذا فإن غادامير، يسعى " دوما على إستراتيجية تحرير أفق المعنى من قصد المؤلف"، ولكنه في الوقت نفسه يسعى " لفتح أفاق جديدة ومستمرة لفهم النص"، طالما أسّس لفك معنى النص من الأفق الأول، الذي يمكن أن يكون مرتكزا معياريا يمكن التحاكم إليه، وفي الواقع لا يبدو أن غادامير غافل عن هذا المعنى وإنما قاصد هذا التأسيس المنفتح لأفق المعنى، ونتحقق من ذلك عندما يتحدث عن طبيعة هذا الفهم، فالمعنى عنده ليس حقيقة تاريخية تنتمي إلى الماضي، يمكن استخلاصها بالبحث عنها، طالما أن الإنسان يفهم ضمن سياقه التاريخي وتجربته الخاصة ومفاهيمه المسبقة.

ومن هنا يبدأ الحديث عن نوعين من الأفق، أفق الحاضر وأفق الماضي، فالمؤّول لا يمكنه الخروج من أفقه ليعيش أفقا آخر في الماضي، وبهذا يقلب غادامير العملية التأويلية رأسا على عقب عندما يجعل المتاح هو نقل أفق الماضي إلى الحاضر وفهمه ضمن المعطى الراهن، وهذا عكس كل المدارس الهرمينوطيقية

---

1 - المرجع نفسه، ص ص 26،27.

2 -Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit p406.

التي تحاول إدراكه وهو في سياق الماضي. من هنا قد فتح غادامير الباب « أمام المؤول ليشارك في صناعة المعنى ليجعل الماضي معاصرا الحاضر دائما، وهذه المعاصرة التي يقتضيها فهم النص تعني إفساح المجال أمام النوازع والمفاهيم المسبقة والتجارب الحاضرة، تلك النوازع التي اعتبرها المنهج التاريخي عوامل سلبية تمنع من رؤية الماضي رؤية موضوعية»[1].

ـ ومن نفس المنطلق ينتقد غادامير، فكرة الوعي التاريخي الذي يقوم على أساس منهجي فحواه التخلص من مجمل النوازع والأهواء الذاتية لتجربتنا الحاضرة، يرى ـ غادامير. على العكس أن الأهواء والنوازع بالمعنى الحرفي، هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معا، وأما« المنهج العلمي الصارم حين يطالب المؤرخ بالتخلص من أهوائه ونوازعه وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن لا يفعل أكثر من أن يترك مثل هذه النوازع تمارس فعلها في الخفاء بدلا من مواجهتها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عملية الفهم، وأن هذا المنهج ـ مثله مثل الوعي الاستطيقي ـ يجعلنا في حالة غربة عن الظاهرة التاريخية التي ندرسها. ويبرهن غادامير على أن هذا المنهج لم يتحقق في الأعمال التاريخية التي كتبها معتنقوه حيث نجد في تأريخهم دوما صدى للاتجاهات السياسية للعصر الذي كتبت فيه هذه التواريخ ».[2]

ما يريده ـ غادامير ـ من مسألة الحوار مع التراث، كبعد أساسي للفهم هو فن الإصغاء لما يقوله الآخر/ الكاتب، أن نقبل آراؤه وأن نحلّ مكانه في الاتجاه الذي يسمح بأن نفهم ما يقوله، لا أن نسعى إلى فهم شخصيته في أبعادها الذاتية، فما

---

1 - معتصم السيد أحمد، الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 2009، ص 52.

2- نصر حامد أبو زيد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول العدد 3، مجلد 1 ج2 الهيئة المصرية العامة، سنة 1981 ، ص 154، 155.

ينبغي استيعابه هو الحق الموضوعي الذي يحوزه رأيه لكي نتمكن معا من الاتفاق على الشيء ذاته[1].

وأما الحوار الذي يثيره ويثريه المشاركون/ المتحاورون، لمعالجة موضوع حديثهم، يفترض نسبية الآراء والافتراضات التي تطرح بشأنهم، حيث أن المعرفة حصص موزعة تنفي كل مطبقية للاستنتاجات والأحكام التي يخلص إليها المشاركون، إذ أن الحوار الحقيقي يستلزم الميل إلى الإنصات إلى الآخر /النص، ومنح رأيه اهتماما خاصا والولوج إلى فكره من أجل فهم ما يقوله وما يعبر عنه، لا فهم الفرد ذاته .كما أن الحوار الحقيقي، الذي ليس له أي صلة بالمزاعم السياسية، هو الوحيد الذي يسمح لنا بمعرفة وإعادة معرفة النص، وهو الذي يعلمنا أن لا أحد من المشاركين في النقاش ألتحاوري على حق في حكمه ورأيه هو وحده[2].

وهذا لا يعني بأن على المؤول أن يتخلّى عن آرائه المسبقة لصالح النصّ الذي يقرأه، بل يتطلب منه فقط الانفتاح على النص، والاستعادة لقبول الرأي الآخر، لأنه من دون التنازل عن الرأي الشخصي لا ينشأ أي حوار. يقول غادامير : "فالحوار السليم لا يتحقق إلا وفق الالتزام بمبدأ التأويل غير المتحيّز وغير المتروك لصدفة الرأي المسبق وهنا أيضا ضرورة قصوى للتمسك بالرأي القبلي تمسكا موضوعيا إلى أن يفصح النص عن غيريته ويكشف عن إمكانية إبداله للرأي الذاتي المسبق بالحقيقة الموضوعية "[3].

إنّ الممارسة التأويلية، وفق لغادامير، تطلب من المؤول الانفتاح على النص/ التراث، لاكتشاف غرابته، شريطة بأن يجعل المؤول مقامه التأويلي شفافا، حتى تتمكن غرابة النص أو طبيعة التباين فيه أن تتكشف لذاتها الخاصة خالصة. وعلى هذا النحو، يمكن للمؤول مراقبة السلطة المضمرة، التي قد تمارسها على الفهم أحكام المسبقة غير الظاهرة، التي قد تحول دون أن يحقق النص حريته

1- Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit,407

2 -entretient avec Hans- George Gadamer, in entretiens ,avec le monde p 235.

3 - Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit, p 289.

الخاصة.[1] وحتى يتفادى المؤوّل الوقوع في فخ الفهم المزعوم، عليه أن يحصّن نفسه ضد سطوة الخواطر المتعسفة ومحدودية عادات التفكير غير الملحوظة، ويسلط بصره على الأشياء المعينة، أي على النصوص اللغوية المفيدة التي تتحدث بدورها عن أشياء معينة. وكل من يريد أن يفهم نصّا يختط لنفسه معنى مسبقا لكليّة النصّ، حالما يظهر أول معنى في النص، وهذا المعنى الأولي لا يتجلّى إلا إذا ما قرأه المرء حسب توقعات معينة تمنحه معنى محددا. ومن خلال وضع خطّة مسبقة كهذه تراجع وتصحح كلّ ما يصبّ في المعنى عبر التوغل المتواصل في النصّ، يتحقق فهم الشيء المراد فهمه[2].

ويعني هذا، أن كل وعي، تشكل في التجربة التأويلية مطالب بأن يكون منفتحا على غيرية النصّ، دون أن يعني ذلك التزام الحياد أو نلغي ذاتيتنا أو نضعها بين قوسين، بقدر ما يسعى المؤوّل لأن يضمّن ما يملكه من التصورات والأحكام المسبقة، فيعيد إبرازها ثانية، وهذا، في الواقع، ليس إلاّ ضربا من الوعي يتيح لاعتقاداتنا وفروض المؤوّل الذاتية السابقة أن تتميّز عن إمكانات النصّ، وأن تنزع عنها طابعها الذاتي المضاعف، الذي يبلغ حدّ التطرف، بذلك نمنح النصّ إمكانية أن يبدو في غيرته، وأن يكشف عن حقيقته الخالصة مقابل تصورات وفروض القارئ المسبقة.[3] ومنطق الافتراض المسبق يعتبر أن قبل النص هناك فهم آخر " فهم قبلي" و" قبل التأويل" هناك تأويل آخر" تأويل قبلي" هذه التأسيسات القبلية تعتبر أن المواضيع التي يقصدها المؤوّل ليست مواضيع أو نصوص مستقلة ومعطيات مطلقة وإنما هي « أفاق منصهرة» من تأويلات وقراءات آنية تشكلت في الحاضر "هنا" و"الآن" وأخرى تأسست في الماضي. وعليه ينخرط التراث tradition بكل إمكانيته وكموناته الدلالية الرمزية والتأويلية والتاريخية، في أنية الحاضر.

---

1 - عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون(لبنان)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1 2008، ص 310.

2 - Hans-Gorge Gadamer .Vérité et méthode .Op cit ,pp289.290.

3 - عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 310، 311.

لا مندوحة عن القول، أنّ ما يركز عليه غادامير، في أطروحاته ـ فلسفة الفهم ـ هو إرادة الفهم داخل إرادة التفاهم والمشاركة باعتباره نمطا خاصا يميز حقيقة الإنسان، الحقيقة المستخلصة من فاعلية الحوار، فهي ليست حقيقة مطلقة ومغلقة. ولكنها حقيقة مبدعة ومهيأة من جملة الحقائق المنتجة ممّا يجعل الفهم كمشروع غير مكتمل دائم المراجعة والتجدد، الحقيقة التي يكشف عنها الفهم هي مشاركة وليست امتلاكا، إنتاج الدلالة، وبلورة المعنى وليست إرادة السيطرة والهيمنة، إنارة السبيل وليست تعتيم منافذ الفهم[1].

هناك دائما مشاركة في إنتاج معنى الحقيقة وبناء المعنى، مشاركة ليست حكرا على أحد تؤوّل إلى معرفة مقتسمة، والمعنى كحصّص موزعة وفهم مشترك تتداخل فيه أفاقه وتختلف مستوياته وأبعاده. إنّنا نفهم بنمط مختلف ونعيد وضع الحقيقة المكتسشفة والمعنى المشكل على محك النقد والتمحيص، لأن التأويل بما هو حوار وتفاهم لا يقف عند حدّ ولا يسكن إلا حقيقة ودلالة معينة، بل هو في ارتحال لا يستقر وصيرورة دائمة تؤطره جدلية السؤال والجواب.

2 . الأحكام المسبقة كشرط جوهراني للفهم.

يدعونا غادامير في مشروعه فلسفة الفهم، إلى تفحص ما ندعوه بالأحكام المسبقة. فهي ليست مفاهيم مغلوطة بالضرورة نستبق بها عملية الفهم للموضوع بحسب ما يمليه علينا نصّه المكتوب أو علامات وجوده الواقعية إنّ لم يكن نصّا. الحكم المسبق هو أشبه بمشروع للفهم، مشروع للقراءة، ثم إنّ كلّ مشاركة قبلية تنبع من الانطباع الأولي الذي يمكن أن يحوز عليه هذا الفهم. وبدون هذه الآراء المسبقة يكون الفهم مستحيلا، ويستشهد غادامير بأفلاطون القائل بأن الكتب لا تخاطب إلا أولئك الذين يفهمون ما تتضمنه هذه الكتب.فالفهم ليس مثالا لاستسلام تجربة الحياة الإنسانية في شيخوخة العقل كما يقول دلتاي، كما أنه ليس آخر مثال منهجي للفلسفة مقابل سذاجة عدم الاكتراث بالحياة، مثلما الحال لدى هوسرل*، بل على العكس من ذلك" إنه التحقق الجذري للوجود

1ـ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، مصدر سابق، ص 31،32.

Dasein، أي وجود الإنسان في الكون. وكلّ فهم متكامل جديد يحقق من ناحية أخرى الحرية الذهنية، ويضع الشروط الصحيحة للتفسير وفهم العلاقات الداخلية والإحالات وغيرها من مضامين النص [1] ".

لكن هذا المشروع الذي نلج بواسطته إلى عملية الفهم يظل هاديا من ناحية وقابلا للتعديل الدائم على ضوء تقدم الإدراك واستكمال الاستيعاب. وكل باحث عن الفهم يظل معرض للأخطاء الناجمة عن الإدراكات المسبقة التي لم تخضع بعد لامتحان الأشياء ذاتها كما يقول غادامير.[2] كما أن آلية اختبار هاته الفروض،

---

* ادموند هوسرل : **Edmund , Husserl**، فيلسوف ورياضي ألماني، ولد في 8 نسيان 1859، في بروسنتز – مورافيا – من أبوين يهوديان. سافر إلى فيينا 1884، وتتلمذ على فرانتز برنتانو " عالم النفس النمساوي 1838-1916 " ، تنصرّ وأصبح لوثريا . يعد المؤسّس الفعلي للاتجاه الفينومينولوجي في الفلسفة، أو الظاهرية ، وهي الفلسفة التي أقامها هوسرل على أساس الشعور المحض، وذلك لكونه المجال المحايد للمعرفة اليقينية، ولاتصافها بصفة القصدية **(Intentionnalité)** دائما وبالضرورة ، وهذه الصفة جوهرية وأساسية في الفلسفة الظواهرية، فمن خصائص الشعور أنه يتجه قصدا إلى الأشياء التي تواجهه وذلك من أجل أن يدركها فيحولها إلى (ظواهر ذات طبيعة جوهرية ثابتة)، تكون هي ألأساس التي تبدأ منه كل معرفة يقينية، فكرة قصدية الشعور استعارها هوسرل من أستاذه الفيلسوف برنتانو. درس طوال أربعين سنة من حياته الفلسفة والرياضيات والمنطق في جامعة هال أولا ،1887، و ابتداء من 1901 في جامعة غوتنغن ، وابتداء من 1916 إلى حين اعتزاله عام 1928 في فرايبورغ ، من أهم كتبه: فلسفة الحساب سنة 1891. مباحث منطقية نشرت في مجلدين بين 1900و 1901 في هال. المدخل العام إلى الفينومينولوجيا الخالصة سنة 1913. المنطق الصوري والمتعالي سنة 1929. ، وفي عام 1936 صدر مؤلفه الأخير أزمة العلم الأوربي والفينومينولوجيا المتعالية . توفي في 27 نيسان1938 في فرايبورغ تركا من وراءه مشروعا ضخما ، قد أسهب تأثيرا على عدد من الفلاسفة أمثال هيدغر ، ميرلوبونتي، وسارتر . ينظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة ، المتكلّمون، اللاهتويون ، المتصوّفون)، دار الطليعة للطّباعة والنشر، بيروت (لبنان)، ط3 2006، ص ص 712،713.

1ـ حسين الموزاني، بين الحداثة والتراث جدلية الفهم عند هانس جورج غادامير، مجلة فكر وفن العدد 58، مرجع سابق، ص 51.

2. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 232.

لا يتم إلاّ بواسطة وعي منهجي يجب أن يعكف ليس على منع الأحكام المسبقة الخاصة فقط، بل على الوعي بها، لآجل مراقباتها وتأسيس الفهم الصحيح على الشيء ذاته، وهذا ما يقصده هايدغر عندما يلحّ على تأسيس محور البحث عن الأشياء ذاتها، وذلك عبر إبراز بنية الأفكار المسبقة.[1] فليس ثمة)موضوعية(أخرى هنا إلا التأكيد الذي يمكن أن يتلقاه الإدراك المسبق خلال عملية نشوئه. بحيث يمكن أن ينقلب إلى فهم متطابق مع موضوعه، أو يمكن تعديله أو رفضه كليا واقتراح مشروع فهم أخر يخضع لذات الحلقة التي تذهب من الإدراكات " المسبقة " إلى الإدراكات " المؤكدة " أو" المعدلة " وبالعكس.

نحذق من هذا، أن الحكم المسبق عامل مؤسس لقراءة النص، وهو كذلك الذي يؤسس أرضية أوسع للفهم، بحيث يغدو الفهم نوعا من تعارف بين الذات و موضوعها، فاستعادة دور الذات الناقصة، والقابلة للخطأ، والمتعثرة، ولكن الهادية والمستهدية بأخطائها وأحكامها الناقصة والمسبقة نفسها، تنقل الفهم إلى عملية فهم الفهم التي هي حقيقة التأويل كمنهج قبلي- بعدي في أن معا، عند غادامير، وهي« ذاتها التي تؤسس التمعين باعتباره ليس تناصا فقط للاركيولوجيا، بل هو ما يصف عمل هيدغر كلّه وشرّاحه حول محاولة استحضار نسيان الكينونة. إنّ ذروة منهج التأويل عندما يتحول إلى معاناة حقيقية للاّمفكر به، أي عندما يفارق منطلقه عند غادامير باعتباره تحديدا لقراءة التراث، إلى محاولة استيعاب أونطية وليس ابستمولوجية فقط لحالة التعاطي والتعامل مع الكينونة. إذ يدخل الفكر هنا حلقة المشروع ألفهمي بكليته، أي بكل ما يتضمنه هذا المشروع من توقعات وانتظارات، من أحكام مسبقة وشبه أوهام وأحلام ...[2]».

---

2 - مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 232.

*الفروض المسبقة : إنّ الفروض المسبقة تعتبر نقطة الانطلاق لهرمينوطيقا غادامير. بالرغم من أن التفكير الأوروبي وبالخصوص فلاسفة عصر الأنوار، حاول القضاء على هذا المفهوم باعتباره، يمثل عائقا أمام الحقيقة والمعرفة، لكن غادامير قلب هاته الفرضية رأسا على عاقب، وانتقد فلاسفة الأنوار، عندما قال :" إن الفروض المسبقة بالرغم من طابعها التاريخي و الإنساني التي تتصف

ـ في حقيق الأمر، لا وجود في فلسفة غادامير التأويلية، فهما أو تأويلا، بمعزل عن الفروض السابقة، لأنها هي أساس قدرتنا على أن نفهم النصّ التراثي التاريخي. لكن من أين لنا هذه الفروض*؟ «من التراث الذي نحيا فيه، فهذا التراث أو التقاليد، ليست دخيلة على تفكيرنا ولا تعاكسنا ولا تمثّل مجرّد موضوع أو موضوعات. إنهاّ نسيج علاقات حيّة أو أفق نسبح فيه. التقاليد إذن لا علاقة لها بمناهج معيّنة ذات طابع موضوعي علمي ولا يمكن أن تكون كذلك. إنّنا نحتاج إلى فكر يعالج ما لا يستقيم له تصور موضوعي معزول[1]». غير أننا لا نحصل على كل فروضنا المسبقة من التراث، إذ يجب أن نتذكر أن الفهم هو عملية جدلية من التفاعل المتبادل بين الفهم الذاتي للشخص (أفقه أو عالمه)، وبين الشيء الذي يواجهه. فالأفق الذاتي ليس شيئا خاويا شفافا يملؤه الموقف الحاضر.إنه فهم قائم سلفا في التاريخ والتراث، ولا يمكنه أن يفهم الماضي إلا بتوسيع أفقه ليستوعب الشيء الذي يواجهه[2].

وانطلاقا من هذا وجب علينا التساؤل: ما أساس شرعية الأحكام المسبقة؟وما الذي يميز الأحكام المسبقة المشروعة من تلك الأحكام الغير الشرعية؟

يجيبنا غادامير: «في الواقع إنّ ما يتعلّق بتقسيم الأحكام المسبقة إلى أحكام متعلقة بالسلطة وأخرى بالتسرّع. تقسيم يستند بوضوح إلى الافتراض الأساسي لتنوير؛ الذي سيعصم الاستخدام المنهجي الصارم، من مغبة الوقوع في أي خطأ، وكان هذا بالضبط تصوّر ديكارت للمنهج، بمعنى أنّ التسرّع هو مصدر الخطأ الأصلي الذي يؤدي إلى المغالطة أثناء استخدام العقل؛ وإن السلطة على العكس من ذلك هي السبب في إحجام المرء عن استخدامه عقله. يقوم هذا التقسيم على

بهما، إلا أنها تمتلك في الحاضر معنى ايجابيا لكونها تلعب دورا أساسيا وشرعيا في نظرية المعرفة" ينظر في كتاب: **Gadamer Hans Gorge ،Vérité et méthode. Op cit p .298**

1 - مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، المملكة العربية السعودية، جدة ط1 2000، ص 118.

2 ـ Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit p p325.326.

تناقض متبادل بين السلطة والعقل. و التحيز الزائف لما هو قديم، أي الانحياز للسلطات هو الجدير بالمحاربة[1]».

لاشك أنّ عصر التنوير، كان مدفوعا نحو استبعاد الأحكام المسبقة، لدحض مفهوم السلطة في إصدار المعرفة. فإن أسماء مثل أرسطو أو القديس توما أو القديس أوغسطين كانت كافية لتشرعن أية معرفة ترتبط بها، فسلطة الاسم الفلسفي أو اللاهوتي، وشيوع معرفة ما لدى طبقة متنفذة من الإكليروس أو المتفقهين أو رجال البلاط أو سواهم من الفئات المسيطرة، كانا بمثابة العوائق المانعة في وجه تقدم المعرفة ومولد العلم الحديث. ومن هنا كانت حملة التنوير، على كل الأفكار والمبادئ والمعارف الموصوفة بالمسبقة لأنها لا تعتمد برهانها من خارج سياقها المعرفي أو العلمي فقط، بل إنها تفرض ذاتها مقياسا لكل الحقائق الأخرى. حيث يقول في هذا الصدد الباحث مطاع صفدي: «إنها تمنع مولد البحث، واستعادة العلاقة البريئة بين الفكر وموضوعاته.لكن فلسفة التنوير لشدة حرصها على موضوعية المعرفة فقد جرفت الذات الفردية تحت غطاء من الذاتية المطلقة التي عبرت عنها بمثال لكمال. فالهدف لم يعد تحقيق الإيمان المطلق كما في المرحلة المدرسية، لكنه صار هو الكمال .والكمال يعني تطابقا كاملا بين الذات والموضوع، هاهنا تكمن إيديولوجيا الميتافيزيقا الحديثة، المؤسّسة مع ثورة التنوير»[2].

فهي استبدلت المطلق اللاهوتي بالمطلق الإنساني. فيكتشف فوكو بسهولة أنّ اللامتناهي يظل أصلا للمتناهي .والغيبية هنا تظل تحمل على المفهوم الإنساني كما كانت أساسا للمفهوم اللاهوتي .لكن فوكو يستند في ابيستيميته هذه إلى الدرس العميق الذي انطلق منه هيدغر دائما، وهو أن الميتافيزيقا الحديثة، سواء عند مؤسسها الأول ديكارت، أو عند زعيم المثالية فيها هيغل إنما اعتمدت فكرة الجوهر اليوناني، بمعنى أنه يجري الانتقال من جوهر أو ماهية إلهية، إلى جوهر أو

---

1 - ibid, p298.

2 - مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ص234 - 235

ماهية إنسانية. والجوهر هنا لا يتغير كأقنوم ميتافيزيقي بإضافته إلى صفة خصوصية. ذلك أنه يظل هو الإطار الأخلاقي المعرفي الذي يعطي ويضمر كل الخصائص اللاحقة به من مثال الإيمان إلى مثال الكمال[1] ، فالميتافيزيقا الحديثة التي أسستها فلسفة التنوير لم تستطيع إذن التحرر من سلطة أنطولوجيا الجوهر أو الماهية الموروثة عن اليونان" عن أفلاطون وأرسطو هما بالذات". ولذلك يأتي عصر الإصلاح البروتستانتي ليكسر حدة هذه الأنطولوجيا، يقول غادامير: «وهكذا يعزو عصر التنوير لإصلاحات لوثر الحقيقية والقائلة " إن الأحكام المسبقة، الناتجة عن النفوذ الذي يفرضه إنسان ما، لاسيما النفوذ الفلسفي) المقصود هنا" أرسطو" ونفوذ " البابا" (قد تمّ إضعافه إلى حد كبير"، وبذلك فإن الحركة الإصلاحية جعلت التأويل يزدهر، والذي من شأنه أن يعلّم الناس الاستخدام السليم للعقل في فهم الموروث التقليدي. فلاّ السلطة العقائدية للبابا ولا الاستعانة بالتراث قادران على جعل الاشتغال بالتأويل فائضا عن الحاجة، هذا الاشتغال الذي يجيد الدفاع عن المعنى المعقول للنصّ ضد كل ما يمكن أن يفرض عليه من إساءات.» [2].

وهكذا يرى غادامير، أنّ عصر الإصلاح الديني قد ساهم بشكل كبير في توسيع نطاق الهرمينوطيقا، التي نظرت إلى العقل كمبدأ حقاني، من أجل فهم التقاليد وبالخصوص تلك المتمثلة في الدين، كما أصبح بمقدورها المحافظة على المغزى العقلي للنص ضد كل المتطلبات الاعتباطية والغير العقلية.حيث يقول غادامير: «إنّ هذا النوع من الهرمينوطيقا،لا يؤدي بالضرورة إلى النقد الجذري للدين، كالنقد الذي نجده لدى سبينوزا مثلا، فإمكانية الحقيقة الميتافيزيقيا، تظل،

---

2 - المرجع نفسه، ص235. **1**

2- Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit p298

* يرى غادامير بأن هذا التقسيم يرتكز على فكرتي التعارض بين السلطة والعقل ولهذا فهو يسخر من عصر الأنوار، ويقول : « إنه عصر أضعف بشكل معتبر من سلطة الحكم المسبق وبالخصوص تجاه الأشخاص وبشكل محدد تجاه" أرسطو" و"البابا" ». ***ibid,298.***

بالأحرى قائمة كليا، وبهذا المعنى يكون التنوير قد قيد من مزاعم العقل، لاسيما ضمن إطار الفلسفة الشعبية الألمانية، واعترف من ناحية ثانية بسلطة الكنيسة والكتاب المقدّس. فأصبحنا نقرأ لدى فالش على سبيل المثال، أنه يميز بين قسمين من الأحكام المسبقة –السلطة والتسرّع، لكنه يرى فيهما طرفين متناقضين تماما، فلأبد من العثور على السبيل الوسط بينهما، أقصد الوساطة بين العقل و الكتاب المقدس، ووفقا لذلك فهو يعّد الأحكام المسبقة المستمدة من التسرّع أحكاما مسبقة لما هو جديد، وباعتباره انحيازا يؤدي إلى الرفض المتسرّع للحقائق، ليس لكون أنها حقائق قديمة ومصدّق عليها من قبل المراجع السلطوية. وعلى هذا النحو، جادل فالش المفكرين الانجليز الأحرار مثل كولينز Collins وغيره، مدافعا عن الإيمان التاريخي ضد معيار العقل، وهنا أعتبر معنى الحكم المسبق القائم على التسرّع تأويلا محافظا[1]».

---

1 - Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit,299.

* *مع الاقتراب من القرن التاسع عشر، نجد في كل مكان نقدا للإنجيل وهرمينوطيقا مؤسسة على مبادئ "التنوير"، التي تقوم على استعمال ملكة العقل، فيما تسميه الفلسفة بالنمط التجريبي في القراءة والتفسير، أو ما يشير إليه الكاتب الانجليزي أنتوني كولينز* ***(Anthony Collins) -1729) (1676*** *" بالقواعد العامة للنحو والمنطق"، وحيث أصبح الإنجيل في هاته الفترة معرضا لوهج النقد، وينظر إليه كعمل قديم مثير بدلا من كونه مقدسا، في العام 1724 نشر كولينز كتاب بعنوان:" عرضّ لأسس ومنطق الديانة المسيحية"، الذي جادل فيه، بأن المسيحية المبكرة، هي عبارة عن تكيف أدبي مع روايات ونصوص التوراة المبكرة، بعبارة أخرى، اعتبر كولينز أن المسيحية ثمرة القراءة للعهد القديم، لكونه) عهد القديم)، يحتوي على نماذج ورموز ونبوءات مستقبلية حول أحداث وشخصيات العهد الجديد، كان هذا البداية في تاريخ الأدب، لممارسة الدور، في الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بأصول وطبيعة المسيحية نفسها. ينظر في كتاب: دايفيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون-بيروت-، منشورات الختلاف – الجزائر-ط1 2007،ص ص 102،101.*

كان كولينز مفكرا حرا، وهرمينوطيقا مختلفا بالكامل عن كل اللذين تعرف إليهم، حتى عن المفكر فالش الذي دافع عن الإيمان التاريخي ضد معيار العقل،وهنا اعتبر معنى الحكم المسبق القائم على التسرّع تأويلا محافظا. في حين اعتبر كولينز أن الإنجيل يأخذ فرصته بشكل متوازي مع أي نص آخر، نحذق من هذا أن في القرن الثامن عشر، ابتعدت الهرمينوطيقا وطرق تفسير الإنجيل

ـ لكن ليس هناك أي ريب بأن النتيجة الحقيقية التي ترتبت عن التنوير هي قضية أخرى، وهي إخضاع كل السلطات إلى العقل، وتبعا لذلك يجب أن نفهم الحكم المسبق المتمخض من التسرع كما يعتقد ديكارت، باعتباره مصدر الخطأ كله أثناء استخدام العقل. وهذا ما يتوافق مع الحقيقة القائلة« انتصر التنوير، بعدما تحررت الهرمينوطيقا من جميع القيود الدوغمائية، وعاد التقسيم القديم في شكل جديد مغاير تماما لما كان مألوف» . وهنا نجد شلايرماخر**يميز بين التحيّز والتسرّع بصفتهما سببي سوء الفهم. ومن ثمة صار يضع الأحكام المسبقة المستمرة والناتجة عن التحيز، إلى جانب الأحكام المسبقة الخاطئة الناتجة عن التسرّع. ولكن الأحكام التي كانت تحظى بإهتمام شلايرماخر هي الأحكام المسبقة، القائمة على المنهج العلمي. وفي هذا الصدد يقول غادامير: «إنّ شلايرماخر لم يخطر في باله أن بعض الأحكام المسبقة المنغلقة، (المنحازة لصالح السلطات) يمكن أن تحتوي على حقائق، ومع ذلك فإن هذا ما كان يتضمنه مفهوم السلطة أصلا. وبتغيره للتقسيم التقليدي للأحكام المسبقة لقد أكمل بذلك عمل التنوير، وأضحى التحيز لا يعني أكثر من عائق فرديا للفهم[1]».

بأي حال هناك سؤال حاسم، في الحقيقة يحجبه مفهوم التحيز، فالقول" بأن الأحكام المسبقة التي تميز وتحدد ما أفكر فيه، تأتي من تحيزي الخاص، هو قول يرجع أصلا إلى فكرة التنوير، وهو قول يسري على الأحكام المسبقة غير المشروعة .ومن الناحية الأخرى، لو كانت هناك أحكام مسبقة مشروعة، منتجة للمعرفة؛ فإن مشكلة السلطة ستعود إلينا مرة أخرى، ومن هنا، فإنه من غير الممكن، أن

عن الكنيسة وعن القراء اللذين كان غرضهم دينا تقوائيا، لتجد مكان تمركزها الجديد في الأكاديميا والجامعة وعند القراء ذوي الاهتمام الأكاديمي الصرف .

***فريديريك (شلايرماخر): (Friedrich schler macher)1768-1834، لا هوتي وفيلسوف ألماني حداثي، من ممثل المذهب البروتستانتي، يعد المؤسس الأولاني للهرمينوطيقا العامة، وصاحب فضل في نقل مجال اهتمام الهرمينوطيقا من دوائر اللاهوت إلى فضاء الفكر الفلسفي لتكون فنا للفهم. انظر في موسوعة : د.كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة بيروت، لبنان، ط1 2005، ص315.*

1- Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit p p,299,300.

تصمد انعكاسات عصر التنوير الجذرية، التي يمكن أن نجدها في الاعتقاد المنهجي لشلايرماخر "[1].

إن التناقض بين الإيمان بالسلطة واستخدام العقل، الذي تعرض له التنوير، هو تناقض قائم بحدّ ذاته عن حقّ، فطالما يحل مفعول السلطة محل الحكم الذاتي (على الأشياء) تستحيل السلطة في واقع الحال إلى مصدر للأحكام المسبقة. لكن من غير المستبعد أن تصبح السلطة مصدرا للحقيقة، وهذا ما تجاوزه عصر التنوير عندما قللّ من شأن كل سلطة. "وكي نثبت ذلك علينا العودة إلى واحد من أكبر رواد التنوير الأوروبي، ونقصد به ديكارت، فرغم جذرية تفكيره المنهجي، إلاّ أنه استثنى العلم الأخلاقي من حق المطالبة بالتركيب الجديد الكامل للحقائق المؤسسة على العقل"[2]. وفي الواقع، ليس فقط الحطّ من شأن السلطة برمتها هو الحكم المسبق الذي رسّخه التنوير، بل إنه أدّى كذلك إلى تحريف مفهوم السلطة ذاته. فعلى أساس التصور التنويريّ للعقل والحرية، تحول مفهوم السلطة إلى النقيض المطلق للحرية والعقل، أي إلى الطاعة العمياء، وهذا هو المعنى الذي نجده في اللغة النقدية للدكتاتوريات الحديثة[3].

---

1 -Ibid ,p p 300,301.

2-Ibid ,p p 301.

3 -Ibid ,p p 301,302.

* *ففي تصور فكر الأنوار، يكون للسلطة طرف معاكس هو الطاعة العمياء، بيد أن السلطة في حقيقتها لا تستلزم شيئا مثل هذا، صحيح أن السلطة ترجع قبل كل شيء إلى الأشخاص، لكن سلطة الأشخاص لا تقوم على فعل الخضوع أو الامتثال من دن عقل، فعلى العكس تماما، فهي تجد مغزاها في الاعتراف – والمعرفة، أي الاعتراف بأن الأخر أفضل منّاً في إصدار الحكم وسعة النظر، وبأن حكمه يتقدم علينا، والسلطة ليست في الواقع هبة، بل هي تكتسب، ويجب بالضرورة أن يمتلكها كل من يتوق إليها، إنها تستند على الاعتراف، وبالتالي على فعل العقل ألواع بحدوده والمانح للآخرين اطمئنان زائد، وعلى هذا النحو فإن السلطة في معناها العام، لا صلة لها البتة، بالامتثال إلى الطاعة العمياء لنظام معين، بلى، ليس للسلطة علاقة مباشرة مع الطاعة العمياء، كونها تستند إلى الاعتراف والمعرفة .* ينظر Ibid. pp 301,302 ,

ـ لقد حاولت، النزعة الرومانسية نقد فكر عصر التنوير، ومن ثمة محاولة رد الاعتبار للتراث، وبوجه خاص للأحكام المسبقة كأساس جوهراني في عملية الفهم وبلوغ الحقيقة الخفية، التي تعبر عنها إلا أن هذا النقد أدى إلى خلق تناقض بين العقل والخرافة. يقول غادامير بنبرة الرومانسي «هناك جانبا للسلطة دافعت عنه الرومانسية بشدة خاصة، إنه التقليد، فوجودنا المتناهي تاريخيا والمحدد بسلطة الأشياء الموروثة والتي تؤثر بشكل كبير على أفعالنا وتصرفاتنا، بل حتى في تنشئتنا، أصبح منسيا، «إن العادات والتقاليد تتلقى بكل حرية، إلا أنها ليست مطلقا مبتدعة خارج كل تميز أو مؤسسة بحسب شرعياتها. وهذا بالتحديد هو ما ندعوه بالتقليد، وهو أساس شرعيتها. ونحن في الحقيقة مدينون للرومانسية بهذا النقد لفكر الأنوار. وقد أعلنت، حقيقة، بأن الحق الذي يحفظه التقليد ذاته بعيد كل البعد عن الأسس العقلية، وكذلك دوره المحدد لمكتسابتنا وسلوكنا.و ضمن منظور الطابع الضروري للتقليد تأسست الأخلاق الكلاسيكية من الأخلاق إلى السياسة التي هي فن التشريع الجيد، ويمكن القول بأن هذا هو ما يثبت انتصار أخلاق القدماء على فلسفة أخلاق المحدثين. وبالموازنة، فإن فكر الأنوار الحديث ليس عقلاني بل ثوري [1]».

صحيح أن غادامير، يستشهد هنا بالدحض الرومانسي، لكن نيته هو أن لا يقع في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه الرومانسية، فرغم محاولتها الرد على فكر عصر الأنوار، إلا أنها أخفقت في إعادة الاعتبار للحكم المسبق وذلك لسببين اثنين هما :[2]

1. الرومانسية، تعتقد بأن التراث نقيضا للحرية والعقل، و تعتبره شيئا معطى تاريخيا مثل الطبيعة.

1-Ibid, pp 303.

2 - يقول غادامير : " وبدون شك فإن النقد الرومانسي لعصر التنوير، يظهر أنّ التقاليد تفرض ذاتها بدون مناقشة، وبدون شك، ودحض بعلاقاتها بالماضي البعيد، ومن هنا فقط بالإمكان الحقيقة؛ تتعرف على ذاتها بطريقة عفوية، وهذا ما سمي في تاريخ الهرمينوطيقا بالاتجاه التقليدي" **Ibid, pp 303**.

فإذا حافظ عليه المرء، يظل التراث، ينظر إليه كمقابل لتقرير المصير الذاتي الحرّ. أما إذا عرضه المرء سيتحول التراث إلى شكل سلطوي/ ثوري.

2. مفهوم المحا فظة، عند التنويريين، كذلك كانت تعني لديهم حرية امتلاك الذات، وبالخصوص الحقيقة التي اعتبروها ليست في حاجة إلى تبرير، لأن التراث يتحكم فينا من دون أن نضعه موضع المساءلة. كما أن الحقيقة تعرف نفسها بعفوية بدون مناقشة ولا شك ولا نقد.

وبأي حال، يظهر هذا التناقض التام بين التقليد والعقل ليس كبيرا، ولكي تتأسس تقاليد بدون أية مشكلة. يجب أن تؤثر على وعينا من الداخل والخارج، وهذا ما يفتح المجال أمام ظهور تقاليد جديدة، وبالرغم من أن الإيمان الرومانسي كان مخلصا لما سمي بالتقاليد العضوية، هذه الأخيرة التي تفرض الصمت[1].

وفي الواقع ـ إنّ التقاليد لا تتوقف على التزام العقل بالصمت إزائه، لأن الحقيقة هي أن في التراث جانبا من الحرية والتاريخ، ولهذا يقول غادامير: « فحتى التقليد الأصيل، والأكثر سموا، لا يدوم بهاته العفوية، بل بالعكس تماما، فهو بأمس الحاجة إلى عامل التبرير، والإثبات، والرعاية، بمعنى آخر، إن التراث أساس حفظ، ويكون فاعلا في التحول التاريخي، لكن هذا الحفاظ هو فعل من أفعال العقل والذي يتميز بالطبع بالتسترّ وعدم الإلحاح، وينطوي على ذلك أن ما هو جديد(أي المخطط له)، يظهر وكأنه الفعل والتصرف الوحيدان للعقل. لكن هذا مجرد مظهر، فحتى عندما تتحّول الحياة تحولاّ عاصفا كما في الأزمنة الثورية، فإن هذا التحول المزعوم للأشياء كلها. يظّل محتفظا بالكثير مما هو قديم. أكثر مما يعرف المرء ويكتسب بالاندماج مع الجديد فعاليّة جديدة[2]» .

وبناءا على هذا، يتوجب علينا أن نعيد فحص علاقاتنا بموروثنا، وعلينا أن لا نظّل ننظر إلى التقاليد والى السلطة، على أنهما عدوان للعقل وللحرية العقلية، كما كان ينظر إليهما في عصر "التنوير"، وفي الحقبة" الرومانسية" وحتى يومنا هذا.

---

1 - الباحث العيد معروفي، الهرمينوطيقا جدلية الأصل والانزياح (مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس غادامير ونصر أبو زيد)، دار الأيام للنشر والتوزيع – عمان (الأردن) ط 1 2015، ص **84**.

2- Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit.303

فالتراث يقدم لنا تيار التصورات الذي نقف فيه، ومن واجبنا أن نعرف كيف نفرق بين الأحكام المسبقة المثمرة، والأحكام المسبقة التي تسجننا وتمنعنا من التفكير والنظر. فليس هناك تناقض داخلي، على أية حال، بين دعاوي العقل ودعاوي التراث، فالعقل دائما يقف داخل التراث، بل إن التراث ليزود العقل بذلك الجانب من الواقع و التاريخ الذي سيعمل معه. وإذا كان من المحال وجود تفسير بلا فروض مسبقة، فإن فكرة وجود تفسير واحد "صحيح" بوصفه صحيح في ذاته هي غاية حمقاء وأمر محال. فليس هناك تفسير منبتّ عن الحاضر، وليس« هناك تفسير دائم وثابت، وكل نص ينحدر إلينا، وليكن الإنجيل أو مسرحية شكسبيرية، يتعين أن يفهم في الموقف التأويلي الذي يقفه، أي في علاقته بالحاضر. ولا يعني ذلك أن نأتي بمقاييس خارجية من الحاضر ونفرضها كيفما أتفق على الماضي فنجد شكسبير أو الإنجيل غير ذي صلّة بنا، بل يعني على العكس أن " المغزى" ليس خاصية ثابتة لموضوع ما بل هو دائما لنا. »[1].

كذلك التأكيد على ضرورة أن ننظر إلى النصّ داخل أفق تاريخيتنا، فهو لا يعني بتاتا أن " المغزى" مختلف بالنسبة لنا عماّ كانه عند قرائه الأوائل، بل يعني أن " المغزى" هو أمر متعلق دوما بالحاضر ونابع من الموقف التأويلي، والمؤول عندما يخضع النصّ إلى تاريخيته الخاصة:« فهو أيضا خاضع إلى الحاضر الذي هو جزء منه والى الماضي الذي يريد أن يؤّوله، ومن هنا فلا يوجد موضوع تاريخي منفصل عن الذات المؤّولة، وهذا يعني، أن فهم النصّ لا يكون إلا إذا فهم كل مرة بصورة جديدة. ومن هنا فالدعاوي إلى الابتعاد عن الذاتية والأحكام المسبقة والحكم على الماضي من منطلقات عصرنا والأخذ بمعطيات عصر الماضي لبناء معرفة تاريخية "موضوعية" هي دعوة باطلة [2]».

1- عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، مرجع سابق، ص ص 218، 219.

2- عادل مصطفى، صوت الأعماق، قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، مرجع سابق ، ص 375 ، 374.

3. المسافة الزمنية والروح التقويمية للتراث.

نحن هنا إزاء " وضعية تأويلية تضع منذ الآن التأويل في صلب الأشياء"، كما تساعد المؤول على الكشف عن ظاهرة لم تناقش حتى الآن إلا نادرا. يقول غادامير: «يتعلق الأمر بالمسافة الزمنية وبدلالتها بالنسبة للفهم،لأنه على العكس ما كنا نتصوره من قبل، ليس الزمن هوة ينبغي لنا تجاوزها لإيجاد الماضي، فهو في حقيقة الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل ويتخذ منها الحاضر أصله .[1]» تتعلق المسألة إذن، في اعتبار " المسافة الزمنية" كمؤسس ايجابي، ومنتجة للفهم، فلاّ يمكن لنا أن نتجاوزها، لكونها بمثابة ذلك الاتصال الحي بين العناصر المتراكمة والمتجمعة في إحياء التراث ونقله. بمعنى آخر، هي ذلك النور الذي نحضر من خلاله كل ما بإمكاننا إحضاره من ماضينا، كل ما تداوله إلينا، يظهر إلى الوجود.

وحتى تتأسس هاته الإستراتيجية الفهمية، يشترط ـ غادامير. على المؤّول، بأن لاّ ينظر إليها بوصفها إجراء براني / خارجي، يقوم به، كما لّا يحق له، أن يعدها ابتعاد زمني أو ثقافي عن النصّ، بل إنها تقوم داخل النص نفسه، وذلك بين لغة زمن ومكان محددين؛ أي بين لغة تاريخية وعارضة وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد وقابلة للاستعادة الهرمينوسية ضمن شروط مغايرة différemment، وهكذا، فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها كما أن كل مفسّر/ مؤّول معاصر لنصّ ما، لابد أن لا يوهم ذاته، بأنه في موقع محظوظ من هذا النص بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة[2] بل على العكس، ينبغي، أن ينظر إلى ذالك التوتر القائم بين الحاضر والماضي، بأنه عمل مركزي في الهرمينوطيقا، لأنه لا يخلو من جوانب بناءة وهادفة، يقول غادامير في هذا السياق: « موقع بين الغرابة والإلف، يتمخض، بين ما هو مقصود تاريخيا) المغزى الموضوعي البعيد للتراث)، وبين انتماءنا للتراث معين، وهذا" المابين" هو الموقع الحقيقي للهرمينوطيقا» [3].

---

1 - هانس جورج غادامير،) فلسفة التأويل الأصول،المبادئ، الأهداف) ، مصدر سابق، ص،53.

2-Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique ,paris . P.U.F 1993 p 139.

3 -Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit.306

وهذا يعني، قبل كل شيء أنه من غير الصحيح، بأن دراسة نصّ ما أو تراث ما تستند استنادا كليا على إرادتنا الخاصة) تفسيرنا الخاص)، فمثل هذه الإرادة، ومثل هذه الحرية على الوقوف على مبعدة قيد الدرس هي ببساطة غير موجودة، « فنحن جميعا نشترك في مجرى حياة التراث، وجميعنا لا نمتلك السيادة المهيمنة التي تؤكدها العلوم الطبيعية من أجل إجراء التجارب وبناء النظريات، حقا إنّ مواضيع القياس تلعب في العلم الحديث ـ في ميكانيكا الكم على سبيل المثال ـ دورا مختلفا عن دور الملاحظ الموضوعي المحض، ومع ذلك، فإن هذا الشيء مختلف كليا عن المشاركة في مجرى التراث؛ لأننا في الحالة الأخيرة نكون مرتهنين به(...) والشخص الذي يجد نفسه سلفا ضمن سياق مجتمعه وعصره وتجربته وخبرته بالعالم. فهذا كله له أثره الفاعل وله قدرته التحديدية حالما نواجه منظورا معينا أو نؤول مبدأ[1]».

ـوالنزعة التاريخانية، التي حاولت أن تستعيد الحقيقة، متّوسلة بالمقاربة الموضوعانية، مبتورة في شكل أجزاء، لم تفلح في التواصل مع التراث باعتباره وحدة تلتقي حولها كلّ من الحقيقة التاريخية la vérité historique وحقيقة الفهم التاريخي la vérité de la compréhension. عكس التأويلية الغاداميرية، التي نظرت إلى مفهوم المشاركة (الانتماء) بوصفه رابطا بين الحقيقتين، ومن هنا لم يعد التراث بذلك مجرد موضوع يأتينا من بعيد وإنّما هو معرفة تتحقّق عبر عملية الوعي به، ومركز يتجلّى فيه الوجود الفعلي للتاريخ/ والوجود الفعلي للوعي التاريخي: " أي يصبح التاريخ نصّا يستعاد في الحاضر فهما وتأويلا و ليس موضوعا متعاليا كما كانت تعتقد الموضوعانية التاريخية أنّه بالإمكان الإمساك به حقيقة كما وجدت في زمنها الأول، وهو الوهم عينه الذي جعل هذه النزعة، أي التاريخانية l'historicisme أقرب إلى الساذجة Naiveté واللّاتارخية "[2].

1- هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، مصدر سابق، ص ص 34،35.

2- عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 271، 272.

وعلى الرغم من التعارض العظيم بين الانتماء و المباعدة (المسافة)، فإن الوعي بالتاريخ الكيفي ينطوي بداخله على عنصر البعد. ويؤكد غادامير صحة هذا التصور بقوله: «المرء الذي ينطوي على" أفق " يعني أنّه لن يتحدد بما هو قريب منه فحسب، بل يكون قادرا على رؤية ما يتجاوزه. لأنه بإمكانه إدراك المغزى النسبي لكل شيء يقع ضمن أفقه؛ أبعيدا كان أم قريبا، كبيرا أم صغيرا. وعلى الأرضية ذاتها يتحقق الموقف التأويلي في اكتساب الأفق الملائم للبحث في التساؤلات التي تثيرها في مواجهة التراث»[1]. يضيف أيضا: « أريد أن أفصح أولا، بأنه لا يمكننا أن نتجرد من الصيرورة التاريخية، وأن نضع أنفسنا على مسافة منها، وحتى يصير التاريخ بالنسبة لنا، موضوعا، لاّ بد أن ننصهر دوما في التاريخ،(...) وأريد أن أفصح أيضا، بأن وعينا هو دوما محدد بصيرورة تاريخية حقيقية، لدرجة أنها لا تستطيع أن تبتعد أو تغترب في تموقعها أمام الماضي، وأريد القول من ناحية ثانية، بأن الأمر يتعلق بأن نكون على وعي من جهة أخرى، بأن هذا التأثير الماضوي ـ الذي يقع علينا هكذا. يجبرنا في الوقت ذاته على أن نأخذه على عاتق النقد والفحص، لنضطلع بحقيقته بشكل من الأشكال[2]».

و يدعم بول ريكور صحة هذه الفكرة بقوله :« هناك مؤشر آخر دال على جدل المشاركة و المباعدة) الانتماء /المسافة)، يقدمه مفهوم انصهار الآفاق، وحسب غادامير، إذا كان شرط تناهي المعرفة التاريخية، في الواقع، يقصي كل تحليق، كل تركيب نهائي على الطريقة الهيغلية، فإن هذا التناهي هو شيء آخر غير أن أكون منطويا في وجهة نظر مّا، حيثما يكون سياق ما، يكون أفق قابل للتقلص أو الاتساع، ونحن مدينون لغادامير بهاته الفكرة المثمرة جدا، والقائلة بأن التواصل عن بعد بين وعيين مختلفين من حيث الموقع، يتم بواسطة انصهار أفقيهما. أي بتداخل اتجاه نظريهما إلى البعيد المفتوح[3]» .

1- Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit, p 316..

2 - ibid ,p 317.

3 - Paul Ricœur, Du texte à l'action Essais d'herméneutique II ,op cit p p 99.

لا يهدف غادامير في ممارسته الهرمينوطيقية إلى تجاوز عامل المباعدة التاريخية، بل يضعها في قلب العملية التأويلية والمدخل الأساسي للحديث عن اندماج الأفاق في إطار سيرورة يحكمها مفهومه" الوعي بالتاريخ الفعال" أو الوعي المندمج في السيرورة التاريخية. وعلى هذه الخلفية يقول بول ريكور: « إن التاريخ بوصفه علما، يتلقى دلالته دائما من بداية البحث إلى نهايته. نتيجة للعلاقة التي يحتفظ بها مع" تقليد" موروث وموثوق به. وبين عمل التقليد والبحث التاريخي ينعقد ميثاق لا يقدر أي وعي نقدي أن يأخذ مكانته مخافة من إزاحة حقيقته ومغزاه)...) كما أن البحث التاريخي ذاته ليس مجرد بحث وتنقيب بل هو نقل وتحصيل للتقاليد والتراث ».[1]

ومن هنا، فلاّ ينبغي لنا أن نتناول التاريخ من الخارج أو من أعلى في إحالة موضوعية مصطنعة، فالتاريخ شيء نعانيه دائما من الداخل بما هو كذلك، من حيث أننا نقف فيه، ونصير على وعي بهذه الحقيقة التي لا سبيل إلى تغييرها وهي أننا نقف في تاريخ يفلت منّا باستمرار وتجربة التاريخ تنطوي دائما«على تجربة أن المرء لا يستطيع أن ينتزع نفسه من هذا التاريخ، لأنه تاريخه الخاص. وتبعيتي لشيء يوجد قبل أن أكون في وعي به، ولا إمكان للهروب منه، لأن وجودي قد وسم فعلا بما سبق، هذه التبعية وصفها تحليل هيدغر للوجود بوصفه تاريخية.

" Un autre indice de la dialectique de la participation et de la distanciation est fourni par le concept de fusion des horizons .En effet selon Gadamer, si la condition de finitude de la connaissance historique exclut tout survol , toute synthèse finale à la manière hégélienne, cette finitude n' est pas telle que je sois enfermé dans un point de vue . là ou il y a situation , il y a horizon susceptible de se rétrécir ou de s'élargir . Nous devons à Gadamer cette idée très féconde que la communication à distance entre deux consciences différemment situées se fait à la faveur de la fusion de leurs horizons. C'est- à- dire du recoupement de leurs visées sur le lointain et sur l'ouvert. "

1 - ibid , 349.

ويتذكر غادامير هذا عندما يتصور التفسير على أنه عملية يواصل بها الماضي ممارسة تأثيره. وهو يربط التفسير على هذا النحو بالماضي ربطا وثيقا[1] ».

يتأسس التأويل إذن، انطلاقا من التوتر القائم بين البعيد والقريب، أي بين الألفة والغرابة، لكن التوتر الذي يسعى إليه غادامير، هو تجاوز الطابع الغير المألوف لما نريد فهمه، وتجاوز حالة الاغتراب والانقطاع بين المؤول وما يرد أن يفهمه، ومن ثمة تجاوز هاته المسافة الزمنية التي هي السبب فيما تعيشه الذات من اغتراب وعدم ألفة، ولتحقيق ذلك يجب على الذات الوقوف في التاريخ وإدراك (مقولة التاريخ المتصل بالتأثير). ومن هنا فالوعي التاريخي يتم من خلال معايشتنا له ومعاناتنا الداخلية له وهذا ما يجعلنا جزء منه[2].

إن التوتر الذي يتولد بين المؤلف والمؤول تخلقه المسافة التاريخية ومن العسر تجاوزه. عكس ما كان يرمي إليه شلايرماخر وهو فهم المؤلف أفضل مما فهم ذاته (أي بإعادة بناء للإنتاج)، انطلاقا من الوقوف على الجانب النفسي للمؤلف من خلال التأويل (السيكولوجي) وهو ليس ما تسعى إليه عملية الفهم. ذلك لأن « الفهم ينطلق دائما من معطيات كل عصر، إذ ولابدّ لكل عصر أن يؤول النص المنقول إليه بطريقته الخاصة، لأن النصّ ينتسب دائما إلى مجمل التراث الذي يثير انتباه العصر إليه، ومن خلاله يسعى هذا العصر إلى فهم ذاته. والمغزى الحقيقي لنصّ ما(النص الذي يخاطب المؤول) لا يعتمد على حيثيات المؤلف وقارئه العصري. ومن المؤكد أنه لا يتطابق مع هذه الحيثيات لأن المعنى الأصيل للنصّ يتجاوز دائما مؤلفه، وليس أحيانا فقط. وهذا هو السبب في كون الفهم ليس مجرد إعادة إنتاج، بل هو فعالية إنتاجية على الدوام يعبر على الفهم بطريقة مغايرة. [3]».

ومن هذا المنطلق، إن ما يحققه وعينا التاريخي دائما هو عدد من الأصوات التي يتردد فيها صوت الماضي الموجود فقط في تعدد هذه الأصوات، وهذا ما يشكل

---

2 ـ روديجير بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، مرجع سابق، ص ،86 . **1**

2ـ المرجع ذاته ، ص85

3 ـ Hans-Gorge Gadamer ،Vérité et méthode .Op cit, p p317, 318.

جوهر الموروث الذي نريد المشاركة فيه ونظفر بجزء منه، إن البحث التاريخي ليس بحثا فحسب، بل هو يلعب دور الوسيط في نقل الموروث، إذ نحن لا ننظر إليه فقط ضمن إطار قانون التقدم والنتائج المكفولة، إنما نصنع نحن أيضا تجاربنا التاريخية في الوقت ذاته، شريطة أن يرتفع منها كلّ مرّة صوت جديد يتردد فيه صوت الماضي[1].

وعلى هذا الأساس، لم يعد الزمان فجوة فاصلة يجب جسرها. بل إنه في الواقع، الأساس الذي يدعم مجرى الأحداث التي يمد فيها الحاضر جذوره، ولهذا فالمسافة الزمنية ليست أمرا يجب إزاحته، وهذا للأسف الشديد كان الافتراض الساذج الذي نادت به المدرسة التاريخانية، والتي قالت حتى يتعين علينا أن نفهم الماضي التاريخي فهما موضوعيا، يفترض الرجعة إلى روح ذلك العصر، أي لابد لنا أن نفكر بأفكاره وتصوراته. بعيدا عن أحكامنا وافتراضاتنا المسبقة. لكن، الحقيقة التي يفترض الإيمان بها؛ هي أن المسافة الزمنية تلعب دورا أساسي في عملية الفهم والتأويل. فهي ليست هاوية سحيقة، إنما هي مملوءة باستمرار العادات والتقاليد. وفي ضوئها يقدم ما يصل من التراث نفسه إلينا [2]. بمعنى أخر، إن المسافة الزمنية هي من تمدنا بآلية تسهل علينا عملية التميز بين الفروض المسبقة الفارغة، والعميقة ،والتي بمقتضاها يصبح الفهم واضحا. إذ هي تقصي كل ما هو غير جوهري لكي تسمح للمعنى الحقيقي المختبئ في الشيء أن يظهر ويتجلى[3]. وبهذا يتحدد من جديد نشاط فن التأويل، بفضل ظاهرة " المسافة الزمنية" وبتوضيح مفهومها يمكننا اكتساب النشاط النقدي لفن التأويل، بمعنى التميز بين الأحكام المسبقة الخاطئة والأخرى الصحيحة وعليه ينبغي رفع الأحكام المسبقة عن الفهم

---

1 - Ibid ,p p 305, 306.

2- Ibid , p 319 .

- عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، مرجع سابق، ص220 **3**

التي تقوده والتي تسمح للمقاصد الأخرى للتراث التخلص منها والذي يضمن إمكانية فهم الشيء كشيء آخر.[1]

وعليه، إن الحكم المسبق لا يمكنه أن يتصرف فينا كحكم مسبق إذ لم نعيه، لكن لا يمكن اكتشاف حكم مسبق إذا بقي مرتبط بالأثر، ينبغي إثارته إن جاز لنا القول، وهذه الإشارة إلى أحكامنا المسبقة هي بالضبط ثمرة لقاء متجدد مع تراث كان هو في حد ذاته أصلا لهذه الأحكام." وما يستلزم مجهودنا في الفهم هو ما يظهر قبليا وبذاته وفي غيريته. وهو ما يقودنا إلى خلاصة مفصلية، أن كل فهم يبدأ على أساس أن هناك شيئا يدعونا ويتوجه إلينا. وهذا هو الشرط الأول للتأويلية "[2].

1- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، (الأصول ، الأهداف، المبادئ)، مصدر سابق، ص 54.

* *يقول غادامير : " بإمكان المسافة الزمنية أن تحل مسألة النقد في التأويلية؛ اعني بذلك مسألة التميز بين الأحكام المسبقة السليمة والتي بشأنها نفهم الموضوع المدروس، من تلك الأحكام المسبقة الخاطئة التي من خلالها نسيء الفهم، ومن هنا سوف يتضمن العقل المؤسس على التأويل وعيا تاريخيا أيضا، فهو سوف يدرك الأحكام المسبقة التي تحكم فهمنا، وبذلك يمكن عزل النصّ بوصفه معنى آخر، وتقيمه بما هو كذلك، واضح إذن إنّ إعطاء الصدارة لحكم مسبق يقتضي منّا الشك في مشروعيته. وبما أن عقلنا محكوم بتأثير الحكم المسبق، فليس منطقي أن نعده حكما عاديا . لكن كيف يتسنى لنا منحه الصدارة ؟ من الغرائيبي أن نعي بالحكم المسبق وهو يعمل بشكل سري باستمرار، ولا نعيه كذلك إلاّ حين يكون مستفزاً إن جاز القول، وما يستلزم مجهودنا في الفهم هو ما يظهر قبليا وبذاته وفي غيريته. وهو ما يقودنا إلى خلاصة مفصلية، أن كل فهم يبدأ على أساس أن هناك شيئا يدعونا ويتوجه إلينا. وهذا هو الشرط الأول للتأويلية، ونحن نعلم ما هو المطلوب منا، وهو الإرجاء الأساسي لافتراضاتنا المسبقة، ولكن لإرجاء الأحكام العادية، ومن ثمة لإرجاء الأحكام المسبقة بقوة أكبر بنية سؤال منطقية "*

voir:H ans-Gorge Gadamer، Vérité et méthode. **,Op cit p p** 3320 ,21.

خلاصة البحث

إن فلسفة الفهم التي يقصدها غادامير، تدرس كلية الثقافة كمنتج إنساني وصناعة تحوي كل من الفن واللغة والتاريخ، إذ تستعرض لنا ذاتها من أجل إعادة قراءاتها، قراءة نقدية واعية تقف على متغيراتها عبر تقلبات الواقع ماضيا وحاضرا. لتصل بنا إلى إرجاع الظواهر إلى صيرورتها الأولى أمام الواقع. إن غادامير، لم يغلق الباب أمام استحضار نسيان الكينونة. ولم يقترح منهجية معينة لمقاربة هذا الموقف. فالتأويل عند غادامير هو تحرير الحقيقة من فكرة المنهج، وتجاوز المنطقية التقليدية، وتبرير الحلقة باعتبارها أعلى أشكال الفهم التي تحوي فهم الفهم ولا تغرق في تحديداته المدرسية. ولم يذهب غادامير بعيدا عن المنحى الهايدغري، إنما ازداد تركيزا، إذ استخدمه في نقد التاريخ وخاصة في مجال علاقة النص التراثي والثقافي بتحولات الحداثة، فأعاد قراءة الرومانسية على ضوء التأويل وعلاقاتها بعصر التنوير، وصولا إلى التأكيد أن التأويل هو السبيل الأوحد لإعطاء شرعية أونطية للعلوم الإنسانية الحديثة.

ومن هنا جاء اهتمام "غادامير" بالتراث التاريخي، على أنه المظهر العام في تشكل ثقافة الشعوب، ليشمل كل ما يرثه الإنسان من تقاليد tradition ماضية آتية من العهد الماضوي، إلا أنها ممتدة وحاضرة في زماننا الراهن كيفما أرادت أن تظهر في عمل تاريخي أو استطيقي أو تشكلات لغوية. فهو في تحديد غادامير ليس موضوعات جامدة، لا رابط بينه، وإنما هي لغة حية تفيض بالمعنى والدلالات التي تجد لها امتدادا في الحاضر والمستقبل بشكل من الأشكال، ذلك يعني أن وجودنا المتناهي تاريخيا يتقرر مصيره من خلال أن سلطة الموروث دائما ما تتحكم بممارستنا وسلوكنا، ومن ناحية أخرى يسمح لنا التراث بالمحافظة على ما جاءنا من الماضي من خلال عمل التقليد.

والموروث، بهذا المعنى، ليس ذلك المخطوط المنحدر إلينا من الماضي، ولكنه المخطوط الذي يجسد استمرار ذاكرة الماضي في الحاضر بحيث تصبح جزءا لا يتجزأ من عالمنا الخاص.

وإذا كان غادامير، يعزو أهمية خاصة للتاريخ، فإن الكينونة لا يمكن أن تنكشف للوعي إلا عبر تاريخيتها، التي تتجلى في التراث كشاهد حي للثقافة، والتي لا يمكنها أن تنكشف إلا من خلال شعور تأويلي يجد في البنية اللغوية للعالم دعامة له وضمانا لفعاليته، وعودة لاستحضار وعي تاريخي جديد يستوعب معاني اللحظة الحاضرة دون التغاضي عن المعاني التي تركت عبر سيرورة طويلة عودة تتم باللغة وفى اللغة التي تمثل همزة وصل أساسية بين الدلالات الوجودية والتاريخية والجمالية.

أما فيما يمكن أن نستخلصه من المبحث الأول «التجربة اللغوية وعلاقتها بأنطولوجية الفهم »، هو أن هاته الأخيرة ترتكز في جوهرها على عامل اللغة و التي تمثل الوسيط الذي يتحقق فيه التفاهم بين النص/ والمؤول، للاتفاق على شيء نفسه، وهي من هاته الزاوية شرط مركزي للحوار التأويلي، تشيد وسطا مشتركا، تنقل وتروّج التراث وتدمج الأفاق وتقحم المتحاورين (النص والمؤول) في نشاط إنتاجي من السؤال والجواب وتجبرهم على إيجاد لغة مرجعية متفق عليها، كما أنها تدخلهم في سيرورة الفهم أو تحثهم على إيجاد طرق متنوعة يتم بواسطتها تحقيق الفهم وتجسيد فعل الفهم ومهارة التأويل. وبذلك تصبح هي الوجود الجدير بالفهم، وهذا ما يعطيها البعد الشمولي.

أما فيما يتعلق بالنتائج التي يمكن أن نستخلصها من المبحث الثاني: «الفهم، والحركية الدورية لفهم التراث الانسانوي» هو أن فعل التراث هو الأساس الحقاني لفعل الفهم، لأن الوجود الإنساني تاريخي ومعاصر، يعيش الحاضر. وليس منعزلا عن تأثير التقاليد التي انتقلت إليه عبر التاريخ،

إذ لا يستطيع المرء أن يتجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية، ولا يستطيع أن يتحول للماضي وليشاركه وليفهمه فهما موضوعيا إلى من خلال العادات والتقاليد التي انتقلت إلينا عبر الزمن وهذا ما يطلق عليه غادامير بـ " المسافة الزمنية"، وبالعودة أيضا إلى دور" أحكامنا المسبقة " ومفاهيمنا القبلية" النابعة من التقليد ذاته أو من التراث. وفي هذا ردحا لما ندى به فلاسفة الأنوار بدعوى الموضوعية. والتي لا تتأسس بحسب زعمهم إلا بالتجرد من الذاتية وعدم

التحيز. ومن هنا فالتأويل يعترف بالتداخل المباشر لفعالية الذات المفردنة، لوجودها، واعترافه هذا يحرره من كل أوهام الحقائق المطلقة، ويفتح أمامه مجال التعامل مع كل سلبيات الذات وإيجابيتها. بحيث يتم عرض فعاليتها البرانية والجوانية أمام الرؤية الفلسفية الفاحصة والمدققة. فيكون استيعاب الموضوع هو في الوقت ذاته استرجاع للذات التي تتصدى له وبذلك يغدو تمعينا، لأنه يعترف بمنطقية الحلقة التي تربط طرفي العملية التأويلية، بحيث تتم الإحالات القصدية بين توجهما؛ ليس على الطريقة الفينومينولوجية التي خلصت إلى تجريد الذوات المفردنة إلى نوع من الذات ترستندنتالية مقابل موضوع مجرد متعال هو بدوره كذلك. بل إن التمعين يريد أن يمارس فعل الفهم القائم كل لحظة بين كثرة في الذوات وكثرة في الموضوعات، إنه يعود إلى مغزاه الحي، إلى انتظار الفهم الحي للموضوع الحي. وهنا يغدو التأويل عقلا فاحصا يميز الفلسفة لا كفلسفة نسقية دغمائية مفارقة، وإنما كفلسفة تتبنى كل تخارج حر للأفكار والآراء انطلاقا من الواقع.

اتيقا مبدأ المسؤولية
عند هانس يوناس

الباحثة شريقي أنيسة[1]

هانس جوناس Hans Jonas، واحد من ابرز الداعية إلى الموازنة بين حاجات الإنسان والبيئة لهذا يعد فيلسوف الفكر البيئي الألماني وتلميذ هايدغر بزعزعة القيم الديمقراطية باقتراحه "حلولا سلطوية" تحد من الحريات الفردية حينما تشكل هذه الأخيرة خطرا على استمرار البشرية، إنه فيلسوف مزعج لكنه شديد الواقعية.

فهذه الدعوة تدخل في خيار البعد الاستثنائي الذي يدعيه الإنسان على الطبيعة التي كانت جزء من القراءة الحداثوية وفهمها أليبرالي وخطابها الاداتي الذي خلق المحن من هنا جاء مشروعه يحاول ان يقدم علاجاً وهو جزء من عملية مراجعة ونقد كبيره لقيم الحداثة، إلا إن لهذا الفيلسوف قراءة مهمة في هذا المجال أي البيوتيقا .

ولد هانس يوناس بالمانيا سنة 1903 وهو واحد من اهم المفكرين اليهود في النصف الثاني من القرن العشرين وقد تتلمذ على يد هوسرل HUSSERL ومارتن هايدغر MARTIN Heidegger كان صديقا لحنة ارندت وكانت

---

1 - باحثة في الفلسفة، مخبر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سعيدة، الجزائر.

تربطهما صداقة قوية إلى غاية وفاتها كان دائم الحضور لمحضرات ردلف بلتمان حول تفسيره للكتاب المقدس وفي 1933 قد توجه إلى انجلترا وذلك كان بسبب النازية ثم بعدها توجه إلى فلسطين مباشرة 1934 ليفوز هناك بمنصب أستاذ جامعة بالجامعة العبرية هناك وقد عرف عدة تعينات في حياته ليستقر بعدها في أمريكا بنيويورك إلى غاية وفاته سنة 1993.

ويمكن تقسيم حياته الفلسفية إلى ثلاث مراحل فالمرحلة الأولى فقد طغى على نشاطه الفلسفي في البدايات الأولى نشاطه موضوعات الغنوصية وكان له كتاب في هذا 1934 كذلك كان له مقالات عديدة حول الغنوصية بلغ عددها ثمانية وثلاثون مقالة بعضها لا يزال باللغة الألمانية والبعض الأخر ترجم إلى لغات أجنبية عديدة .

أما المرحلة الثانية من حياته فقد كانت بعد الحرب العالمية الثانية عندما أدرك قصور التصور المثالي للوعي ليتجه المسائل والمرحلة الثالثة في نهاية الستينات من القرن العشرين حيث بدا في إعطاء شكل أخر لحدسه الفلسفي والمتمثل في التصور الجديد للأخلاق والمعروف عنه قد اعطى مفهوما جديدا .

وكان له كتاب بعنوان المسؤولية مبدأ لأخلاق الحضارة التكنولوجية وكانت جل ابحاثه وكتبه حول مبدأ المسؤولية ويمكن القول انه ذلك الفليسوف الالمانى الذي ساهم بأفكاره في عالمية االفكر البيوتيقى و التأكيد على الطابع الشمولى للبيوتيقا وذلك من خلال ربطها بأخلاقيات البيئة تطويره احد المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها الفكر البيوتيقى وهو مفهوم المسؤولية .

يرى «هانس يوناس» أن الفعل الإنساني وعلى مدى تاريخ الإنسانية الطويل، كان موجها إلى الإنسان، أما الطبيعة التي كان يعيش فيها، فإنها كانت لا تتأثر مطلقا بهذا الفعل، وتظل مستمرة في تفاعلها والإنسان نفسه يخضع لها ويظل جزءا منها وتحت رحمتها على اعتبار القوة التي كانت تمثلها. إلا أن ابتكار الإنسان للتقنية وتطويره لها جعل تدخله في هذه الطبيعة تدخلا قويا وعنيفا صَيّر هذه الأخيرة في خدمته وتحت سيطرته، بل انه أصبح يملك ما يكفي من الوسائل

التقنية لتدميرها بشكل نهائي، وصار يهدد وجودها ويهدد بالتالي الجنس البشري نفسه..

إذن مساره الفلسفي قد عرف تطورا مكن من اكتشاف ثلاث مراحل هي الغنوصية، والأسئلة الانطولوجية والبيولوجية، والمشاكل الاتيقية، إلا أن الفيلسوف جوناس مدين للاهوتي رودولف بيلتمانن ومارتن هايدغر الذي تأثر به في البداية من خلال فلسفة الوجود الهايدغرية والذي كان تلميذا له لكن جوناس ابتعد عن فكر أستاذه للوصول إلى الوضع النقدي .[1]

هذا الأثر الكبير لقوة الفعل الإنساني يتطلب أخلاقا جديدة تحمل في طياتها مفهوما جديدا لفكرة «المسؤولية» التي لم تعد تقتصر على الفعل الإنساني تجاه الإنسان، بل تجاه الطبيعة والوجود البشري.

قد اعتبر هانس يوناس المسؤولية أصلها مبدأ أخلاقي أي لا يسن قانون أو يراد له أن يطبق دون أن يكون هناك إحساس ضميري بمبدأ المسؤولية كحافز ذاتي لدى الفرد والمعروف انم بدا المسؤولية قد مر تاريخيا بأطوار مختلفة حتى أصبح معيارا أخلاقيا عند يوناس والمعروف عن هذا المفهوم هو الالتزام بأداء الواجب الالتزام بإصلاح الخطأ وقد أعطى هانس يوناس لهذا المفهوم.

و حاول الإشارة إلى ذلك من خلال التغيير الجذري الذي عرفته العلاقة بين الإنسان والطبيعة انطلاقا من ظهور العلم الحديث في القرن 17 ونتج عن هذا تطور العلوم وظهور التقنية كل هذه التطورات جعلت من الإنسان يمر من حالة الموضوعات المسيطرة إلى أسياد الطبيعة هذه الحالة الجديدة يجب أن تفرض أخلاقيات الإنسان وجعله يبرهن على مسؤوليته تجاه الطبيعة و مسؤوليته تجاه الأجيال القادمة.

وأخلاق المسؤولية قد عبرت عن وضعية معقدة خصوصا عندما تعلق الأمر بحياة ذات طابع تقليدي، شامل فظهور الحاجة حسب جوناس: "أخلاق غائية "

---

1 - سمية بيدوح ، مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف ، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر ، دار الروافد الثقافية ناشرون بيروت ، ط1، 2012، ص 366

أصبحت مطلبا أتقل كاهل الإنسان في الوضع الراهن والحديث عن الايكولوجي مثل موضوع الساعة نتيجة الخطر الداهم لوجود الإنسان، الخطورة التي أحاطت بمحيطه الحيوي .[1]

ويؤكد يوناس أن هذه المسؤولية تجاه المستقبل تكون مفهوما لا وجود له لحد الآن في الفلسفة وهو اليوم أساسي وضروري و المسؤولية الحقيقة هي ليست المسؤولية القانونية مع أهميتها، فأن أصل المسؤولية مبدأ أخلاقي ، ولا يسن قانون أو يراد له أن يطبق دون إحساس ضميري بمبدأ المسؤولية كحافز ذاتي لدى الفرد ، فالتربية على قيم المسؤولية وعلى فهم المسؤولية وعلى القيام بالمسؤولية ، هو شأنٌ ذاتي صرف ، فضلاً عن شأن المجتمع والدولة في تربية أجيالها و مواطنيها على القيام بذلك .

ونجد أن يوناس أعطى مفهوما وظيفة أخلاقية دقيقة جدا فنجده قد انطلق من قناعة أن العلم والتكنولوجيا قد أثار قطيعة في العلاقة بين الإنسان والطبيعة واعتبر أن الإنسان قادر من الآن تعديل الجذري وينتج عن هذا واجب أخلاقي جديد في العناية بالطبيعة وما يدهش في الأمر هو توظيف علاقة الآباء بالأبناء .

مثلما هي الطيبة الضمنية للأطفال وهشاشتهم مصدر لالتزامات الوالدين تجاههم ومولدا للشعور بالمسؤولية عندهم خضوع الطبيعة وهشاشتها تستدعي من الإنسان من الآن فصاعدا أن ينمي تجاهها سلوكه جوهره العناية بالمسؤولية .[2]

ويجدر الإشارة أن يوناس لا يقصد بالطبيعة الكون فالفكر المرتبط بالكون لن يثير الشعور بالمسؤولية حتى وان أثار الشعور بالإعجاب فما يجب أن نفهمه من الطبيعة هو المجال الحيوي وسكانه " القشرة الأرضية بما فوقها من مظاهر الحياة من بشر ونبات و حيوان " .

1- H .jonas . le principe responsabilité une éthique pour la civilisation technologique . Tard. J. Greich. Paris. éditions du cerf passages. 1990 .p21-23

2 - جان فرانسوا دورتيي ، فلسفات عصرنا ، تر ابراهيم الصحراوي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2009 ، ص 450

و تتعلق المسؤولية الوالدية بالطفل الشامل من حيث وجوده الشامل وليس عبر حاجاته المباشرة فقط وهي مسؤولية موصولة لان حياة الموضوع تستمر دون توقف تنجب من جديد مطالبها الآنية للأخر وبالتالي فان المسؤولية تتناول مستقبل وجود الطفل .وهذا النموذج من المسؤولية يتناول المستقبل الأبعد للإنسانية وهي تدل في آخر المطاف على مهمة في مستقبل لا محدود.

وهذه المسؤولية الوالدية أوجدتها الطبيعة لأنه لا تخضع لأية موافقة مسبقة وبالتالي هي نموذج لكل فعل مسؤول وهي لا ترتبط باي اتفاق مسبق وبالتالي لا يمكن إبطالها أو رفضها وبالتالي هي النموذج الأفضل والأصلي لكل مسؤولية.

بالإضافة إلى المسؤولية رجل الدولة وتمثل هذه المسؤولية النموذج الأصلي للراعية ويجب أن يكون رجل الدولة قدوة للاستقامة والنزاهة أن السياسي ولو كان حافزه تذوق السلطة يتطلع إلى مجموعة ويجهد لصون هوية في الزمان وأخيرا فان عمله يستهدف موضوعا له المستقبل ووجود البشرية القادمة .[1]

ويوناس بالنسبة إليه إن رجل الدولة لا تقتصر عليه الأداء المحددة فقط أو عن الحرب ولكن للدولة بجميع مسؤوليتها وما يميز هذا النوع من المسؤوليتين نجد أن مسؤولية نجد إن مسؤولية رجل الدولة أكثر عموما من مسؤولية الوالدية التي تمتاز بالخصوصية لان مسؤولية رجل الدولة تراعي مستقبل الأجيال القادمة بالإضافة إلى إن مسؤولية رجل الدولة تعاقدية تم اختيارها وبالتالي هي قابلة للإبطال غير المسؤولية الوالدية.

وبالتالي مسؤولية الوالدين ومسؤولية رجل الدولة هي عبارة عن مسؤولية تكاملية تجاه الوجود، فالمسؤولية الواعية والحريصة على تأسيس مستقبل أفضل للأسرة وللمجتمع والفرد من قبل رجل الدولة فهي التي تقوم بتحديد طبيعة المستقبل لهذه المسؤولية وبالتالي الهدف الأساسي لتأسيس مسؤولية ملتزمة وهذا بغية تأسيس مستقبل أفضل على أحسن وجه.

---

1 - جاكلين روس ، الفكر الأخلاقي المعاصر ، تر عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ، ط1، 2001 ، ص 84

واعتبر أن مسؤولية الزمن المعاصر لا معادل لها في تاريخ الأفكار إنها تفرغ ذاتها من كل فكرة غائية من كل مفهوم عن حركة ذاتية تاريخية، وهي تأخذ باعتبارها حادث أن الإنسان صار خطيرا على ذاته وانه مجازفة مطلقة انه إمكان فناء .[1]

وقد اعتقد يوناس إن الأخلاق التقليدية التي غاب عنها مفهوم المسؤولية في نظرتها للمستقبل وسيطرت التقنية والتكنولوجيا في علاقتها مع الإنسان الحديث فهو يقول " مثل ذلك ضرورة نقدية مفصلة لطوباوية مثالية، كما مثل حلما قديما للإنسانية التي ظهر امتلاكها له ولأدواته في عصر التقنية، التي سمحت بتحويل ذلك الحلم إلى ورشة حقيقية، فالطوباوية التي كانت في السابق عبثا أصبحت اليوم من اطر الفتن المهددة لكيان الإنسانية ". [2]

وعليه نجد العلل المسببة للازمة التي تتعلق بالإنسان وهنا القصد الثورة العلمية والتطورات التي صاحبتها من تطورات تكنولوجية وتقنية والنتائج المترتبة عن هذه التقنية الحديثة خاصة النتائج السلبية من أفعال الإنسان في الطبيعة ، التي أصبح من خلالها التلاعب في الطبيعة تحويل الطبيعة الإنسانية ممكننا باستعمال التكنولوجيا الحيوية وبالضبط في التطبيقات الجينية.

ومن هذا نجد أن التداول البيولوجي أصبح بكل بساطة أو هو شيء بديهي في الوسط العلمي وتجلى هذا لدى علماء المجتمع الصناعي الذين ساهموا في مستوى التصعيد لهذه التطبيقات فهي تعتبر المشكلة الأولى للإنسان وبالتالي مهام الأخلاق اليوم في حل الصراع الاجتماعي الموجود داخل الدول فهي تعمل على المطالبة بحلول مناظرة لوجود الإنسان وقد سعى يوناس إلى رد المسؤولية قريبة من الأخلاق وذلك برده الاعتبار للبعد الأخلاقي للمسؤولية انطلاقا من فكرة أن وضعية الإنسان قد انقلبت رأسا على عقب بفعل التكنولوجيا والتقنية .

وحسب بول ريكور (في مقال الأخلاق والسياسة و الايكولوجيا حوار أجرته اديث وجون بول دلياج) أن التقنية علم تحيلنا إلى حالات ممكنة لتدمير الأرض

---

1 - المرجع نفسه ، ص41

2- H .jonas . le principe responsabilité une éthique pour la civilisation technologique p 48-52

وحياة الإنسان ولكن لا يمكننا استخلاص أي تشاؤم يعني بهذه الأنساق التي تشتغل دائما بالعطالة أو بالسرعة المكتسبة يجب أن نستدل عليها فكريا حتى نعرف كيف تشتغل وليس ذلك من قبل الصدفة بل هو ما أطلقنا عليه مبدأ المسؤولية استقراء المشاكل هو وجوبا توجه للبحث عن حل رغم اعتراف بول ريكور بوجود عقبات والتي هي ليست من قبيل النظام الفلسفي أو الإيديولوجي ولكنها من قبيل الايكولوجي من قبيل التباعد الاقتصادي والذي هو يقينا صعوبة كبرى .[1]

ومنه نجد لماذا رفض هانس يوناس حصر المسؤولية في العقوبة القانونية التي ترتعي التعويض دون الشعور بالمسؤولية، انه الخاصية الأخلاقية الأكيدة ليبرر ضرورة تنظيم جديد للمسؤولية أطلق عليها بأخلاق المسؤولية والتي ستقوم بتحديد الفعل الإنساني. وأعطى يوناس مفهوم المسؤولية امتداد وبعدا مستقبليا ليقر بمسؤولية قوية للغاية لصالح الأجيال القادمة، والإحساس بالمسؤولية مبرر وجودي وعلى الإنسان أن يكون مؤهلا لتعلم المسؤولية يقول: " مع كل طفل يولد، على الإنسانية أن تبدأ في مواجهة وفيات جديدة وهذه أيضا مسؤولية لإبقاء الجنس البشري في اللعبة .[2]

وما نجده أن يوناس يتحدث عن طبيعة المسؤولية والوعي النفعي لها لخدمة الإنسان بغض النظر عن مصدرها سواء كان ميتافيزيقيا أم أخلاقيا أم قانونيا الهدف هو تكوين حالة من المسؤولية عند المواطنين تجاه مختلف المؤسسات (تجاه وطنهم، تجاه مجتمعهم، تجاه مؤسساتهم).

ان مسؤولية الإنسان يجب أن تسير بذات خطى قدرته"نستنتج هنا ركيزتين من ركائز المسؤولية الإنسانية، فهناك أولاً الجانب الانطولوجي المتمثل بضرورة تناول الطعام لضمان البقاء على قيد الحياة، وهناك ثانياً الجانب الظرفيّ المتعلق

---

1 - سمية بيدوح ، مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف ، ص 378

2 - عامر عبد زيد الوائلي، النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، ابن النديم للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط1 ، 2015 ، ص 322

بأهمية تنظيم العمل ونشاط الإنسان من أجل استغلال ما تقدمه الطبيعة من ممكنات استغلالاً سليماً متزناً.

المسؤولية مبدأ لكل تصور فلسفي قي المستقبل:

كل مسؤولية لا معنى لها من دون منظور المستقبل. سواء قررت إمكانية الفشل أم النجاح. وهذه حقيقة أي يجب التفكير في مسؤلية جديدة للمستقبل وربما تصبح ضرورية في حالة وجود أخطاء فنية في مشاكل الحكم، فالمسؤولية تتطلب دائما فعالية التبعية إلى الشخص المسؤول. وهو يملك مستقبلاً كائنا ما في يده، وأنه هو المسؤول عن وجودها. ونجد أن المسؤولية تكمن في أفق المستقبل الحديث ليست في إنجاز انجاز عمل معين، ولكن في وجود مسؤوليات فعلية مثل: الطبيب لديه المسؤولية تجاه مرضاه، والمدرس لديه مسؤولية تجاه طلابه. [1]

وما يجب التفكير فيه هو يجب أن يكون للطفل مستقبل ما لسبب أن الطفل هو جزء من المسؤولية وما نجده في هذا الأمر أن الكائن تجاه المسؤولية يمثل دائما الحدث والمسؤولية عند هانس يوناس لها بعد أخلاقي لأجل مستقبل الإنسانية ووقاية الكون .

وبالتالي يجب إرساء أخلاقية شمولية تقوم بضبط وإدارة مختلف التحديات التي تهم الجماعة الإنسانية بأكملها، ويمكن الرهان على مبدأ المسؤولية: مسؤولية الأفراد إزاء أنفسهم، إزاء الغير، مسؤولية المجتمع إزاء محيطه الاجتماعي والبيئي ومسؤولية الإنسانية إزاء مصير العالم، ومستقبل الإنسانية. وعبر إحياء مفهوم المسؤولية الإنسانية نحو العالم، يمكن أن نخلق الانسجام الإنساني داخل الحضارة العالمية .

ولهذا فإن أي حوار حقيقي بين الثقافات ينبغي أن يجعل غايته مستقبل الإنسانية وضمان حقوق الأجيال المقبلة في السلام والعيش الكريم. وقد صاغ

---

1 - عامر عبد زيد الوائلي، وآخرون ، النظرية الأخلاقية ، ص 325

الفيلسوف الألماني هانس يوناس ما يمكن أن نعتبره بيانا للالتزام بالمسؤولية كواجب أخلاقي أساسه " :تصرف بشكل يجعل نتائج فعلك غير تدميرية بالنسبة لإمكانية الحياة مستقبلا، ولا تعرض للخطر شروط بقاء الإنسانية في الأرض" [1]

وبالنسبة لهانس يوناس حاول تقديم ثلاثة مبررات لأخلاق المسؤولية هي :

إعادة النظر في جميع أفاق الإيمان بالذات والخلط بينها وبين الحكمة والأنانية وقواعد الأخلاق وتجاه الإجراءات الأخلاقية والتفكير بجدية ب قاعدة الاعتراف هي حتميات الحياة الجديدة .

إن إرادة الفعل يجب أن تعبر عن حسن النية وليس عن التعسف لان الجميع مسؤول عن أفعاله من خلال كل شيء فان أداء الأخلاق على أسس الحرية قد لا يكون ملزما للفرد فالهيكل الذي يحدد علاقة الأخلاق بالحرية من اجل تحقيق المسؤولية يعد أعلى مرتبة من الحرية الملزمة .

الأخلاق هي الأساس في العالم وربما من اجلها خلق العالم فالأخلاق المعيارية والواقعية والفيزياء كلها نواح حتمية والإنسانية لها الحق أن تتطور والأخلاق هي الأساس الانطولوجي للإنسانية .[2]

وما نصل إليه مع جوناس الفكرية أن مشروع البقاء فوق الأرض هو مشروع أخلاقي؛ لأنه يستتبع تلقائيا تقييما للحياة في ذاتها وهذا من خلال تناوله للعلاقة بين الإنسان والطبيعة إذن هذه العلاقة الجدليّة بين الطبيعة والإنسان (حتمية الوسط الجغرافي وحرية الإرادة ومسؤوليتها) هي من أنتجت وتنتج الحضارات الإنسانية عبر العصور، وذلك من خلال ما يتمتع به هذا الكائن من قدرات خلاقة

1-H .jonas . le principe responsabilité une éthique pour la civilisation technologique p 31-30

2- عامر عبد زيد الوائلي، وآخرون م. رائد عبيس مطلب ، النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية ، ص 330

وما توفره الطبيعة بدورها من سياقات ممكنة لتحقيق طموحه في العيش الكريم، وفي استمرار نسله بشكل متزن.

إن الرغبة بالحفاظ على ما أبدعه الإنسان عبر التاريخ تضطره لتحّمل مسؤولية احترام هذه العلاقة والسعي لمراعاة شروط بيئية متزنة لمرحلة مستقبلية ليست ملكاً لحاضره وقد أراد بذلك أن يعطي مفهوما جديدا للمسؤولية إضافة إلى هذا نجد مع يوناس انه قسم نوعين من المسؤولية أي مسؤولية رجل الدولة ومسؤولية الوالدية.

السيرة الفلسفية لبيتر سلوتردايك

بوصفها تجربة

رائد عبيس *

وُلِد بيترسلوتردايك مِن أب هولندي وأم ألمانية في مَدينةِ ميونغ ، دَرس في جامعـةِ هـامبورغ سـنة 1968-1974 الفَلْسَـفَةِ والتَـأريخ والأدب الألمـاني ، كَتـبَ رسـالته الماجسـتير بعنـوانِ "البنيويـة والتأويـل الشـعري" عـام 1971. وفي سـنتيِ 1972-1973 كَتب بُحوث عَن "الهيكلية النَظريَّة التاريخية عِندَ ميشـال فوكو" .كَما قَدم دِراسة بعُنْوانِ "إقتصاديات الألعاب اللغوية" في سنةِ 1976 نَقدَ فيها الدستور اللغوي عِند "البروفسور كلاوس "

بيتـر سـلوتردايك كَاتِـبَ حُـر ، نَشـر العَدِيـدَ مِـن الأعَمـالِ وَالدرَّاسـات وباهتِمَامَاتٍ مُتَعَدِدَةٌ مِثلَ: الثَّقَافَة ، الدِيَنُ ، الفَلْسَفَة ، الفَن ، عِلمَ النَفس ،وَفي عـام 1983 أصـدَر كِتابَـهُ " نَقَـدَ العَقـلَ السَـاخِر" وَهـو في الأَصـلِ أُطْروحَتـهِ للدكتوراه، ووَاحِدُ مِن أكثَر الكُتبِ الفَلْسَفَيَّة مُبيَّعاً باللُغَةِ الألمانية ، مُنذَ الحَربَ العَالميَّة الثَّانية وَسبَقَ وأنَ ذَكَرَنَّا بِذَلِكَ بيتر سلوترديك بِوَصَفَهِ فَيْلَسوفَاَ في القَرْنِ العَشـريَّن ، في عَـام 1988 كَانَ مُحاضِراً زائـراً في جَامَعَـةِ فرانكفـورت ،وَفي عَـام 1992-1993 أسـتاذ فَلَسَـفَة وَعِلـم الجَمَـالَ وَنَظَرِيَّـة وَسَـائِلَ الإعـلاَم في جَامَعَـةِ كارلسـروه ، وَفي عَـام 1993 مُـدِير مَعهَـدَ الفَلَسَـفَة الثَّقَـافِي في أَكَادِيميَّـةِ الْفُنُـونُ الجَمْيَّلَة في فينا ، وَمُنذَ عام 2002 كَانَ رَّئيس قَناة وَبَرنامج "المُرَبَع الفَلْسَفَي" البَرنَامَج الذَي سُميَ (بِسَاحَةِ أثينا الَجديِدةُ) وَالمُكَرَسَة لمُنَاقَشَة القَضَايا الفَلسَفَيَّة

* باحث من العراق ،حاصل على الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة .

المـُعَاصِرةُ بِصَـورةٍ مُعَمَقـةٌ، وفي عَـام 2008 أَصبـح عضـو في مَجلـسِ فرانكفـورت ،حَصَلَ عَلى الأستَاذِية عام2001 في الفَلْسَفَةِ وَالثَّقَافِة وَالنَظَرِيَّةِ الإعلاَمِيةِ.[1]

وَيَعَـدُ بيتر سـلوتردايك حَلَقَـةُ وَصـلُ مُهِمَـةٌ بَيِنَ القُـدَامى وَالفَلاَسَـفَةُ الأَحَيـاء ، وَهـو أَحَـد الرَوافِـدَ الفِكرِيَّـة الألمانيـة المـُعَاصَرة، أنتَقَـد الأرسـتقراطية النَخبَويَّـة ،وَالسّياسـة الماليّـةُ للدَّوْلَـةُ الألمانيـة وَالفَسَـاد الحكومي المـُستَفحِل بالدَّوْلَـةِ ،وَتَعُـدهُ وَسائِل الأعِلام في ألمانيا كَأهَم فَيلَسوفَ بَعد هايدجر[2].

وَمِن الجَـديَّر بالـذكرِ أنَّ بيتر سـلوتردايك قَـدَ مَر بِمُحَطاتٍ عَديِدَةٍ في حَياتِـه الَّتي تَمَيِزتَ بـالتَحَولِاتِ وَعَـدمِ الإسـتقرارِ، وَذلـكَ بَعيـدا عَـن حَيّاتِـه الأكاديميـة، فَقَـدَ أرتَبطَ عَلى سَبيّلِ المِثالَ لِمُدَة طَويّلةُ مَع المُفَكِر الهِندي المـُثيّرَ للجَـدَلِ شـاندرا موهـان جاين (*) في صَداقةٍ عَميّقَةِ أنتَهَتَ بَعَد مَوتَ الأخَيّر[3].

لـُقب بيتر سلوتردايك بِعدة ألقاب ، يتضح منها جدليته في الوسط الثقافي والفلسـفي ، وتحديه لكثير من القضايا بصراحته وجرأته ومن هذه الألقاب (الولد الشــقي ، الفيلســوف المشــاكس ،الفيلســوف المارق،دجــال الليبراليــة الجديــدة

---

(1) http://www. Peter Sloterdijk.net/ *www.petersloterdijk.net/werk*.

(2) Raschke, Carl" .Peter Sloterdijk as" First Philosopher "of Globalization ".in Journal for Cultural and Religious Theory vol. 12. No. 3 (Spring 2013)p.

seansturm.wordpress.com/2010/01/.../sloterdijk-in-engli..

(*) شاندا موهان جاين (1931-1990) : فيلسوف هندي اهتم بالروحانيات والتصوف والفلسفة، عرف من خلال مؤلفاته والمحاضرات التي كان يلقيها وأشرطة الفيديو التي يسجلها، في جميع أنحاء الهند والعالم ، عرف بصراحته وانتقاداته اللاذعة للإشتراكية وتصريحاته المثيرة للجدل حول الحياة الجنسية والدين حتى عرف بالهند والصحف العالمية "بمعلم الجنس"، ألقى محاضرات في أغلب بلدان العالم حول الحريات والروحانيات وتأثر به العديد من التلاميذ والفلاسفة في مختلف دول العالم وأبرزهم الفيلسوف الألماني بيترسلوتردايك **www.wikipidia.sannyasins**

(3) كاظم، صالح ، فيلسوف ألماني يدعوك إلى تغيير حياتك،موقع طريق الأخبار – القاهرة ، الخميس تاريخ المقال الأثنين، 20 يوليه، 2009. 12:07:38 م تاريخ زيارة الموقع 2013/10/3.

www.elaph.com/Web/Culture/.../7/461326.htm

المبتذلة، شيطان ألمانيا ، الفيلسوف المثير للجدل وهو لقب يرفضه ولا يحبذه ، أما اللقب الذي يفضله هو الفيلسوف القطعي أو (الحاسم)).

حصل على العديد من الجوائز منها :

1) 1993 جائزة روبرت كروتيوس جائزة كتاب المقالات .
2) 2005 جائزة أعمال صحيفة فاينانشال تايمز ألمانيا .
3) 2005جائزة سيغموند فرويد للبحث العلمي .
4) 2005جائزة أعمال الكتاب.
5) 2007جائزة لايبرغ مندلسون .
6) 2008جائزة لايبرغ مندلسون .
7) 2008 جائزة ليسنغ للنقد .
8) 2008 شيشرون للمتحدثين بالشعر.
9) 2009جائزة BDAللنقد المعماري .
10) 2013جائزة لودفيج بورن وهي أحدى الجوائز المهمة لكتاب المقالات والتقارير بالألمانية[1].

- **المنجز و المرجعيات الفلسفية ومهمة التجديد:**

1) المنجز الفلسفي:

لبيتر سلوتردايك منجز عميق ، تحقق من خلال متابعاته واهتماماته ،ومن خلال محاضراته المتنقلة في محافل متعددة ، وكذلك بأسلوبه المثير للجدل، وإشكالياته التي تلامس قضايا مهمة في مجالات مختلفة جلبت إليه الأنظار، و بها "حقق كثير من الاستحسان وقاعدة عريضة من القراء في الولايات المتحدة خلال ذروة النظرية النقدية مع ترجمة كتابه النقدي (نقد العقل الساخر Critique of Cynical Reason 1983) صدر بالانجليزية عن مطبعة جامعة مينيسوتا

(1) http://www. Peter Sloterdijk.net/ *www.petersloterdijk.net/werk.*

1988، الذي قدم نمطا متعدد الأوجه للكتابة تشترك فيه بحرية الفلسفة والتاريخ والأنثروبولوجيا، والخيال، والشعر، ونظرية الأدب، واللغة العامية. يشكل هذا المرجع الاستطرادي الفريد نظرة كلية جديدة لأثر الفلسفة،والتي لا تزال تميز عمله " [1].

"وعلى الرغم من عمله الأكاديمي الحالي، إلا أن أسلوبه المبتكر في الكتابة لم يتغير عن بداياته الأولى"[2]. لذلك كانت فلسفة بيتر سلوتردايك "توازن بين الأكاديمية الصارمة ونوع من التعبيرات المناهضة للمعايير الأكاديمية والتي تجلت في اهتمامه ومتابعته لأفكار أوشو Osho الذي كان أستاذه أواخر السبعينيات"[3].

2- أعمال بيتر سلوتردايك:

1) الكتب:

1- (نقد العقل الساخر 1983) 2- (المفكر على خشبة المسرح: المادية النيتشوية1989) .3- (الفرقة في العالم 2001).4- (التسمم 2001). 5- (إيقاظ أوربا :تأملات من برنامج العالم للطاقة إلى عصر غياب الأعذار السياسية 2004). 6- (الكرات الثلاث 2005). 7- (العالم واللغة 2006).8-(نظرية ما بعد الحرب: ملاحظات على العلاقات الفرنسية الألمانية منذ عام 1945، 2008) .9- (الإرهاب من الجو، 2009).10- (حماسة الله: المعركة بين الديانات التوحيدية الثلاث، 2009). 11- (دريدا: المصري، 2009) .12- (الغضب والزمن 2010) .13- (لا الشمس ولا الموت 2011). 14- (الفقاعات 2011).15- (الإنجيل الخامس لنيتشه ترجم من

---

(1) أبو رحمة ، أماني، بيترسلوتردايك ، الموسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة ، مجموعة باحثين ، الجزء الثاني ،2013،ص1526.

(2) المصدر نفسه،ص 1527.

(3) أبو رحمة ، أماني، بيترسلوتردايك الانثرو. تقانات ومكانية الوجود في الألفية الثالثة ،بحث غير منشور للباحثة ، تم الحصول عليه من خلال التواصل مع الباحثة ، عبر صفحة الفيس بك ، ص1 .

الألمانية إلى العربية 2012).16- (كيف تغير حياتك 2013). 17- (نيتشه الرسول 2013).

2) المقالات والبحوث والدراسات :

1- (التهكم والشفق من الوعي الزائف 1984).2- (نيتشه والبلاغة العدمية 1989).2- (الأسواق العالمية و أماكن انعزال :موقف في تجربة الأقاليم الأوربية والعالمية من رأس المال 1995). 3- (الحداثة كالتعبئة 1998).4- (قواعد الحظيرة البشرية (*) 1999).5- (إزدراء الجماهير 2000).6- (الرجل وقابلية التشغيل: في الدولة الأخلاقية التكنولوجيا الجينات 2000).7- (تجارب على هايدجر 2001). 8- (ما وراء الحروب في صور العلم والجين والفن 2002).9- (الإرهاب تحليلية الكلمة 2002). 10- (الفرقة في العالم 2002). 11- (العوالم 2004).12- (محامي الشيطان بين الأخلاقية و الجهازية 2004).13- (الجو السياسي 2004).14- (تعبئة الكوكب من الروح إلى التكثيف الذاتي 2004). 15- (زلزال الهواء 2004).16- (النظرية الفلسفية للعولمة 2005). 17- (الديمقراطية الفورية والبرلمان الهوائي 2005). 18- (انفعالية ضد الهوية أو فكر ضد الشيطان 2005). 19- (بيتنا ضد الجاذبية 2005). 20- (الدخل العالمي لرأس المال 2005). 21- (المواطنون في ضريبة القيمة المضافة "ولادة الديمقراطية من روح نزع السلاح"2006).22- (العمارة كفن من الغمر 2006). 23- (حشد الكوكب من الروح إلى التكليف الذاتي 2006).24- (إن nomotop على ظهور القانون في جزيرة الإنسانية 2006). 25- (الحرب على الكمون: في

(*) حدائق الحيوان البشرية : تعتبر حدائق الحيوان البشرية إنتاجاً خاصاً بالمراحل الاستعمارية ، وهي تعبر عن رؤية الغربيين الذين ينظرون إلى الشعوب الأصلية نظرة يمتزج فيها الخوف مع الإعجاب. وهي مرتبطة بمحاولة ثلاث من الفرنسيين وهم بيلي وجيني وتوبي ومحاولة أقامة معارض ومتاحف تظهر علاقة الحيوان بالثقافة منذ عام 1855،إذن مصطلح حدائق الحيوان البشرية ليس مصطلح خاص ببيتر سلوتردايك. جان فرنسوا دورتيه ، معجم العلوم الإنسانية ،ص337.

بعض العلاقات بين السريالية والإرهاب والفلسفة الراديكالية 2006).26- (ما حدث في القرن العشرين ؟في طريقها إلى نقد العقل المتطرف 2007). 27- (المقاصة المفتوحة والإضاءة: ملاحظات على الميتافيزيقا والتصوف والسياسة 2007). 28- (مدينة الرغوة 2007). 29- (العيش الساخن و التفكيّر ببرود 2007).30- (حقوق الحيوان و تكنولوجيا الجينات وتربية الإنسان 2007). 31- (ليكن من صنع الطبيعة 2007). 32- (ما يهم العوائد 2007). 33- (التقنيات في علم السياسة 2008).34- (رغوة المدينة حول التعدد المكاني الحضري 2008).35- (حب الوطن من الزراعة إلى الذاتية العالمية 2008). 36- (إن الدراجين ليسوا سوى موظفين دائميين 2008). 37- (الأزمة الاقتصادية والتغيير الثقافي 2008). 38- (البيئة والتخطيط 2009). 39- (التكنولوجيا أفاق جديدة 2009). 40-(الفضاء غير المتجانس في الهندسة المعمارية 2009).41- (إلهام الأشياء الزائلة 2009).42- (صور شرسة 2009).43- (مشروع العولمة الميتافيزيقي 2009). 44-(التشرد ومصير العالم القادم 2009). 45- (قواعد حديقة الحيوان البشرية أو "قواعد الحظيرة البشرية" مقال 2009). 46- (الشيء في السلطة: دخول الجنة: عوالم جديدة في التصميم 2009).47- (الإتجاهات والقضايا في مجال السياحة العالمي 2009).48-(المزاجات الفلسفية 2009).49- (استيعاب اليد أو (اليد المعطاء) 2010). 50- (مجالات نظرية: حول شاعرية الفضاء 2010).51- (المتعلم يتطلع لذاته 2010). 52- (جمعية القنطور: ملاحظات الفلسفية 2011). 53- (الفجوات 2011). 54- (قيد الغضب الجديد "ما بعد الشيوعية - ما بعد الليبرالية - الإسلامية " 2012). 55- (خشية من جريمة الوقت :في المبررات الفلسفية للاصطناعي 2012).56- (القرب من الكينونة والزمن 2012)[1].

(1) http://www. Peter Sloterdijk.net/ or

See: *www.egs.edu/.../peter-sloterdijk/bibliography/*

"وبسبب التقلبات التي استقبلت بها النظرية النقدية في الولايات المتحدة الأمريكية، فان أعمال بيتر سلوتردايك كان ينظر إليها ، بوصفها أفكارا لا تناسب إلا حقبة الثمانينيات. ولكن في ألمانيا يعد بيتر سلوتردايك، واحدا من المثقفين البارزين،الذي ميز نفسه من خلال دفع حدود المنتدى التقليدي للفيلسوف، ومن ثم تحديد مفهوم الفلسفة ليس فقط من خلال التحول من المرحلة الأكاديمية التقليدية وإنما إلى الإعلام الجماهيري "[1].

ومن هذا يتضح إن بيتر سلوتردايك،لم يستطع منافسة وجود النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت في الولايات المتحدة الأمريكية ،التي كان لها حضور فاعل خلال هربرت ماركيوز ،الذي نقل أفكاره لها،فقد كسبت حضوراً جماهيريا و إعلامياً كبيرا ، وبهذا فقد كسبت الفلسفة حضورها الإعلامي قبل خطوات بيتر سلوتردايك في هذا المجال ،الذي توجه ببرنامجه التلفزيوني لهذه المهمة .فقد كان خروجه على النمطية الموجودة في الحقل الفلسفي والفكري ،محط اهتمام وإعجاباً لكل من يستهويهم النقد الإعلامي للقطاعات المختلفة، إذ كان هو أيضاً ينطلق من تقليد ديوجيني معاصراً ،في كشف حقائق مسكوت عنها في الشارع الألماني، وليس هذا فحسب بل دُجّن الإنسان فيها فلم يعد يميز ما له وما عليه.

ومع ذلك "كانت هذه الخطوة محفوفة بالمخاطر، إذ أنّ سعيه هذا قد تسبب في تهميشه من كلا القطاعين. و لكن كانت له محاولة، في تقليد مدرسة فرانكفورت، لاستعادة أكبر قدر من الأهمية للتفكير النقدي. إذ بالإضافة إلى الأستاذية في أكاديميات فينا، وكارلسروه، وإنتاجه لكتاب أو كتابين في السنة على مدى العقدين الماضيين، فان بيترسلوتردايك متواجد في وسائل الإعلام في ألمانيا. ويصل إلى جمهور واسع، من خلال برنامجه الحواري على التلفزيون الألماني، ويحتفظ بملف شعبي ذي صبغة فلسفية ، لاسيما بعد مناظرته مع يورغن هابرماس بشأن أخلاقيات الهندسة الوراثية "[2]. والتي أعقبت المحاضرة المثيرة

(1) أبو رحمة ، أماني، بيترسلوتردايك ، الموسوعة الفلسفة المعاصرة،ص 1527.

(2) المصدر نفسه ، ص 1527.

للجدل والتي ألقاها تحت عنوانا صادما وهي (قواعد الحظيرة البشرية): في الرد على مقالة (الإنسانية) لهايدجر في 20 يوليو 1999 في ندوة خصصت لمناقشة فلسفة هايدجر ،وبعدها توجهت الأنظار إلى بيتر سلوتردايك كفيلسوف جدلي [1].

2) المرجعيات الفلسفية :

استند بيتر سلوتردايك في فلسفته إلى مفهوم جدلي، وهو السُّخْريَة النقدية الجادة لا الفكاهية ،فعقلانية النقد وإن كانت ساخرا مثلما هو الحال مع سقراط ، فإنه لا يستهوي بيتر سلوتردايك كثيرا مع جدية نقده الساخر ، ويبدو سبب ذلك هو تأثره بنقد نيتشه لسقراط ،ولعل النزعة الديوجينية الساخرة المتهكمة الشاذة في ممارساتها كانت مصدراً إلهامياً لأفكاره، فالرؤية السائدة للمجتمع الغربي التي تقسمه إلى مجتمع ديونيسي ومجتمع أبولوني ،جعل من بيتر سلوتردايك يركز نقده بناءاً على الرؤية الديونيسية من دون الأبولونية؛ لأن الأبولونية أسهمت إلى حد ما في تمثل عقلانيات ذاتية ،حجمت من الوعي إلى حد كبير في العديد من الجوانب الإنسانية .

فإنسان الحداثة مُدجَّن عقلياً بالأفكار ومنجز للحداثة في الوقت نفسه بحسب زعمه ، هذا من جانب ، من جانب أخر إن بيتر سلوتردايك هو فيلسوف ما بعد حداثي أو ما بعد ما بعد حداثي ،أي إنّ للمرحلة خصوصية في تفكير بيتر سلوتردايك ، التي تلونت بأبرز ألوانها وهو العدمية ،التي شكلت مفاهيم ما بعد الحداثة المتناقضة والمتضادة مع مفاهيم الحداثة ،ولعل مقابلة مصطلح الميتافيزيقي مع السُّخْريَة أو المفارقة (Irony) هو نقطة مفصلية في تفكير بيتر سلوتردايك التي دعته للحديث عن ما اسماه)الوعي الزائف(في مقابل) الوعي المستنير (ويقصد به) الوعي الساخر).

---

(1) Peter,Sloterdijk,Rules For the Human zoo;aresponse to the letter on humanism.Environment and planningD: Society and Space 2009,Volume27,p 2.
www.hannaharendtcenter.org...؟/rules-for-the-human-z...

إن السُّخْريَة الديوجينية مرتكز تفكير بيتر سلوتردايك ووعيه الفلسفي، فقد كان متأثرا إلى حد كبير بشخصية ديوجين بوصفه شخصية معارضة فكراً وسلوكاً،بوسائل تعبير غير مألوفة وشاذة كالإستمناء في الشوارع أمام المارة ،أو حمله مصباحاً في وضح النهار، أو سكنه في برميل ، أو إصطحابه للكلب، على أنّ الكلب أكثر وفاء من البشر ، هذا التفكير الإنكفائي لدى ديوجين مع شذوذ في السلوك والممارسة على الرغم مما فيه من تحدٍ، كان محط إعجاب بيتر سلوتردايك وركيزة وعيه النقدي الساخر.

لم يمارس بيتر سلوتردايك ما مارسه ديوجين ، من شذوذ في السلوك الظاهري ، مثل: عدم ارتداء الملابس والإكتفاء بالآزار أو الجوع ، ومشاركة الأكل مع الكلاب ، وبحسب ما وصف على أنّ لديه شذوذ بالتفكير ، أو التفكير المشاكس المعارض الناقد الساخر ، ولعل كتابه (نقد العقل الساخر أو نقد العقل الكلبي)هو شهادة لهذا التفكير الخارق لكل القيم السائدة في المجتمع الألماني بشكل خاص والأوربي بشكل عام .

وقد كان لماركس تأثير على بيتر سلوتردايك في كثير من المواطن فهو قد راجع لماركس كتابه (الرسائل الحادية عشرة حول فيورباخ)فضلا عن قيامه بمراجعة الكثير من الإشكالات الفلسفية ، التي أثارها ماركس فأعاد قراءة ما لم يستنفذ من فكر ماركس وعلى وفق ما أحياه فلاسفة الماركسية الجديد هوركهايمر وأدورنو وهابرماس[1].

فضلا عن ذلك فهو يعد أهم فيلسوف قدم قراءة جديدة لفلسفة نيتشه، ولعل كتابه (الإنجيل الخامس لنيتشه) يكشف هذا الأمر بوضوح ، فهو فيلسوف (نيتشوي) تأثر بنيتشه أيما تأثر ؛ لأن الوعي النيتشوي أسهم في الكشف عن حقائق لم تكن مكتشفه من قبل ، أبرزها بسخريته اللاذعة الناقمة على الفكر الديني والفلسفة الإغريقية و الأوربية الحديثة. فجاءت سخرية بيتر سلوتردايك

---

(1) ينظر : مطلب، رائد عبيس، وآخرون، الماركسية الغربية وما بعدها، نقد المستنفذ الماركسي في رؤى هابرماس إلا استنفادية ، إشراف : علي عبود ، دار ضفاف ، 2014،ص 182.

عدمية نتيجة تأثره بعدمية نيتشه وفكره اللغوي [1]. ويتفق بيتر سلوتردايك مع نيتشه على ضرورة أن يفكر الفلاسفة المعاصرون في القضايا الخطرة وان يسمحوا لأنفسهم بالانخراط في (التعقيدات المفرطة hyper-complexities): إذ يجب عليهم مقاربة الإنسانية الحالية والعالم من منظور بيئي وعالمي أوسع. [2]

و كان متأثراً إلى حد ما بهايدجر على الرغم من نقده الساخر له ، فضلا عن تأثره بميشيل فوكو وكتابته رسالته للماجستير عن فلسفته .و كان متأثرا إلى حد كبير بفلسفة جاك دريدا وبمنهجه التفكيكي[3].

تأثر أيضاً بالجيل الأول من مدرسة فرانكفورت ولاسيما أدورنو و هوركهايمر و ولتربنيامين ونقدهم للحداثة وتردي الفن والجماليات ،التي تأثرت بالنزعة العلمية و الأداتية وسلعية الفن وابتذاله والوسائل الثقافية والإعلامية وما إنتهت إليه من أدلجة ، ولاسيما أبان الحكم النازي .ولعل علاقته الوطيدة بالمفكر الهندي المثير للجدل شاندرا موهان تكشف عن مواطن تأثيره في تفكير بيتر سلوتردايك ومصدرا في مرجعياته الفلسفية والتفكيرية .

3) بيتر سلوتردايك ممثلاً للمدرسة الكلبية الجديدة:

يُعد بيتر سلوتردايك فيلسوف المدرسة الكلبية الجديدة ؛لأنه أول من أحيا تقاليد وأفكار هذه المدرسة في القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين ،حيث التفكير مابعد الحداثي وما بعد ما بعد الحداثي ،الذي يتحدث فيه عن أفكار المتجاوزات وفلسفة الإزاحة.

و" المدرسة الكلبية مدرسة فلسفية عريقة قائمة على الإستهزاء بالمواضعات الإجتماعية والسياسية والعرفية المتداولة ، وعلى الترفع والسُّخْرِيَة ، وهي مذهب

---

(1) ينظر: *بترسلوتردايك ،الأنجيل الخامس* لنيتشه ، ترجمة : علي مصباح ، دار الجمل ، الطبعة الثانية ،2012 ،ص 17.

(2) أماني ،أبو رحمة ، بيتر سلوتردايك الأنثرو- ثقافات ومكانية الوجود في الألفية الثالثة ، ص 2.

(3) Peter, Sloterdijk,Derrida,an Egyptian on the problem of the jewish pyramid ,translaten by wieland hoban,polity press,2009, p20.

www.goodreads.com/.../7327748-derrida-an-egyptian

ديوجين الذي ظل يعيش داخل البرميل؛ مذهب تبتل واحتقار للثروة والجاه ويدعو إلى إتباع الفضيلة التي تزدري بالمواضعات الإجتماعية ، والقيم الأخلاقية المتداولة والقوانين الوضعية والأعراف و الرأي العام. وقد سمي الرعيل الأول من متبعي هذا المذهب بالكلبيين لاجتماعهم في مكان يسمى (Kyon) ،بل كذلك بسبب الطابع اللاذع لنقدهم وسخريتهم ومخالفتهم للمواضعات من دون حياء" [1].

إن " عبارة (zynismus) والذي يكتبها بيتر سلوتردايك (Cynismus) ويستعملها نيتشه بمعنى السُّخْريَة اللاذعة ، والتهكم ، و الصلافة ، والوقاحة ، وذلك بحسب سياق الإستعمال ، يستعمل نيتشه هذا المصطلح في المعنى الأصلي الذي يعود إلى فجر الفلسفة ،إذ تلك الفلسفة الإغريقية لما قبل أرسطو هي مرجعه الرئيس. ويبدو أنه قد وجد في مذهب الكلبية ما يوافق غرضه الفلسفي كـ (مقوض لكل القيم) وداعية لقيم جديدة تنطلق من مبدأ الحرمة الذاتية واستقلالية الفرد .إلا أن بيتر سلوتردايك سيوسع من استعمال المصطلح ويفتحه على أبعاده ودلالاته المتعددة والمتنوعة ،بل والمتناقضة من حيث القيمة " [2].

إنه ينطلق أيضاً من ديوجين بوصفه ممثل أول لهذا المذهب ، بل الذي يمثله أفضل من غيره ويضيف إليه لوقيانوس، لكنه يفتح دلالات الظاهرة على بعدها الثاني عندما يقول :"إن ديوجين الذي ... ليس ذلك الحلم الشاعري المسلم من داخل البرميل، بل هو كلب، يعض عندما تكون له رغبة في ذلك - محيلاً في ذلك على جملة ديوجين - يقول فيها :"من يسلمني شيئاً أتوود إليه ، ومن لا يسلمني شيئاً انبح في وجهه، أما الوغد فأعضه "[3].

هذه العبارة الديوجينية لها بعد فطري وسايكولوجي وبركماتي في الوقت نفسه ،وهي منافية للفضيلة إلى حد كبير التي ينادي بها ديوجين وهذه مفارقة ساخرة تحسب على مذهبه وإن كان هذا اللفظ يدل أستعارياً على مدلول يحيلنا إلى دلالة النقد ؛ إذ أن عبارة العض (beissen) وبخاصة النعت المشتق منها

---

(1) بيتر سلوتردايك ، الإنجيل الخامس لنيتشه ،ص 61 .

(2) *المصدر نفسه* ،ص 62 .

(3) المصدر نفسه ، ص 62.

(bissig) تفيد في اللغة الألمانية معنى اللذع واللاذع ؛ من هنا سيكون " العاض" ناقداً لاذعاً ، أو مستهزئاً وساخراً ولاذعاً.

لذلك يضيف بيتر سلوتردايك إلى الكلبيين الأصليين ديوجانس ولوقيانوس قائمة إضافية ،أو ثانوية تضم أنتيستانس وأريسطوفانس ورابليه ، وسانشو بانشا وليس سرفانتس وفرنسوا فيليون، وفلوبير ونيتشه وسيوران ويوسع هذه القائمة أكثر حتى يلتقي فيها المتضادون بحسب عبارته :أويلنشبيغل مع روشيليو، ميكافيلي مع ابن أخت رامو .. إذن يجمع بيتر سلوتردايك تحت عنوان الصلافة - الكلبية بين أولئك التي تدوي ضحكتهم الساخرة وأصحاب التكشيرات أو الضحكة الصفراء. ثم يوسع من دائرة الكلبية ليضم إليها المتعضين من مضاعفات تطور المجتمعات الصناعية وعلى رأسهم مدرسة (النظرية النقدية) أو مثلما يحلو له تسميتها بـ (النقد الإيديولوجي) أو (الوعي التنويري الزائف)[1].

يتضح من تسمية بيتر سلوتردايك للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بالنقد الإيديولوجي أو الوعي التنويري الزائف ،فيه نقد وسخرية من مهمة النظرية النقدية ، وهو جزء من اتهام مدرسة فرانكفورت والتشكيك بمهمتها النقدية ،التي انتقدت بها كل نزعة أمبريقية تسلب من الإنسان إنسانيته ، وما يعارض نقد وسخرية بيتر سلوتردايك الهجومية هذه ،هو الإحباط الذي أصاب فلاسفة مدرسة فرانكفورت من تلك المهمة ، بسبب خيبة الأمل إزاء ما تواجهه البشرية من تمدية واسعة مما يعبر عن مصداقية مشروعها وأهدافها ، التي يتهمها بيتر سلوتردايك بالزيف الكاذب.

ويذكر أيضا " بأن كلا من أدورنو و هوركهايمر قد نأيا بنفسيهما عن حركة الطلاب في أواخر الستينات ،التي يعتقد بأن كتاباتهما قد شجعتها ...- فقد بقيا - المفكرين المتحررين من أي التزام مما ظلوا محلقين فوق النزاعات والمشكلات التي يطرحها الواقع ، وغير مبالين بها" [2].

---

(1) المصدر نفسه ، ص 62.

(2) بوتومور ، توم ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة : سعد هجرس ، مراجعة : محمد حافظ دياب ، الطبعة الثانية ،دار أويا ، ليبيا ، 2004، ص 75.

وهـذا دليـل أيضـا على سـلامة وعيهمـا مـن ذلـك الإتهـام الـذي وصـفه بيتر سـلوتردايك بـالوعي الزائـف .وقـد اتخـذ بيتر سـلوتردايك الأسـلوب الكلبي الـديوجيني السـاخر نفسـه ، و الإقتران الكلبي مع مفهوم السُّخْرِيَة .فهذا الإسلوب هو من يجعل بيتر سـلوتردايك يتحـدث عـن فلسـفته بطريقـة تشـهيرية وإعلاميـة ،ففـي كثير مـن الأحيـان، يقيم بيتر سلوتردايك ندوات في الشـوارع بحشـد من الجمهور يتناول عدة قضايا تهم المجتمع بالنقد الساخر ؛لأن السُّخْرِيَة لديه نوع من الوعي المستنير الذي يدخل إلى النفوس والعقول مع سهولة الإدراك من قبل العامة ، وهو هنا يريد أن ينقل الـوعي من النخبة إلى الجمهور ، متجاوزا بذلك أفكار أفلاطون وفكر القـرون الوسـطى والفكـر الحـداثي ،عبر لقـاءات و بـرامج تلفزيونيـة وحـوارات صـحفية وحضور إعلامي واسع [1].

إذ يؤكد بيتر سلوتردايك هذه النقطة بالتحديد في مفهومه للسخرية مابعد الحداثية ، بكونها ضد الوثوقيات التي تسهم إلى حد ما في خلق حالة من التقية والخنـوع وتلبيـة أفكـار الطاعـة العميـاء. فالسُّـخْرِيَة هي وعي وثـورة ومعارضـة و إحتجـاج واسـتنكار وتحـدٍ وديـوجين أوضـح هـذا الأمـر و أشـار إليـه في أفكـاره وفي سـلوكه العملي. الـذي يـزعم مع نيتشـه بأنـه هـو من أسـهم في تـرك وعي مزيـف في عقول البشرية طيلة هذه السنين، فالسُّخْرِيَة بوصفها نمط من التفكير و أسلوب من التعبير و منهج من مناهج النقد التوعـوي التصـحيحي البنـاء إذا اسـتثمر بهذه الطريقة.

فكلبيـة بيتر سـلوتردايك تنظـر إلى كل وضـع ،سياسـي واقتصـادي واجتمـاعي وتعليمي ،على إنـه نـوع مـن الترويض و التـدجيين ،على حسـاب حقـوق النـاس ووعيهم ؛لأن السياسـة تحـاول أن تجد لنفسـها مسـارا على حسـاب تهدئـة النـاس ، وإعطائهم النزر من الحقـوق كعامل ترغيبي ،ولكـن في الواقـع السياسـي هـو عامـل

---

(1) للإطلاع : ينظر اللقاءات التلفزيونية لبيترسلوتردايك :

www.youtube.com/watch?v=W5SFB0XhkZw

سـرقة واضحة ، لا يـدركها إلا مـن يملـك الـوعي الكـافي بحقيقـة مـا تقـوم عليـه السياسـة .

أراد بيتر سـلوتردايك أن ينقـل الحـديث عـن الـوعي ،مـن برميـل ديـوجين إلى نفق الحداثـة المظلـم ،أو من مسـكن ديـوجين البرميلي إلى المكان الحـداثي، المتمثـل بالمسـاكن والشـقق والعمـارات السـكنية ،ففلسـفة المكان بحسـب بيتر سـلوتردايك انتقلـت مـن مسـتوى برميلي أي المسـتوى الحـر ،إلى مسـتوى مـا يسـمى بالشـقة القسرية ،حيث أزمة السكن وصعوبة العيش .

على الرغم من أنّ وعود الحداثة في تحقيق سعادة ورفاهية البشر لم تنقطع ، ولم تنجز بعد وهذه بحسب رأي يورغن هابرماس (مشروع لم يكتمل بعد) بينما نجـد رؤيـة النقـد والتشـاؤم والسُّـخْريَة باديـة وواضـحة ،في نقـد منجـز الحداثـة وعقلانيتها الذاتية ،التي لم تفضِ إلا لمزيد من الـوعي المزيف، الذي اكتسبه النـاس حول كثير من القضايا ، فالنقد النيتشـوي السـاخر والنزعة الكلبية الجديدة بعودة ديـوجين الكلبي بصـورته الجديـدة. تمثـل برؤيـة نيتشـه للحداثـة ومجتمعهـا الـذي قسمه إلى مجتمع أبولوني ومجتمع ديوجينسي .

إنقسـام المجتمـع هـذا هـو في الواقـع إنقسـام معرفي ومنهجي،تـرك أثـره على طبيعـة الحيـاة في المجتمـع الغربي ،يقـول نيتشـه: "فقارتنـا الأوربيـة الحاضـرة ،هي مسرح تجريب فجائي باطل لخلط الطبقات،وتالياً لخلط الأعراق خلطاً جذرياً ،هي من جراء ذلك ريبية من أغوارها إلى قممها" [(1)].

تلك الريبية كانت بسبب الإنغماس بأهوائية الفكر،التي تمثلها أساطير آلة الشـهوة التي جرفـت البشـر في أوربـا ، إلى هاويـة الإنشـغال الكلي عـن وعيهـا بمصـيرها،فكانت بـين أهـواء السياسـية وأهـواء الجـنس ، وهـو تعبير عـن ضـياع المصير.

---

(1) نيتشـه ،فريـدريش ،مـا وراء الخير والشـر، ترجمـة : جيزيلا فالور،مراجعـة : موسى وهبـة ،الطبعـة الأولى،دار الفارابي ،بيروت ،2003، ص 166.

لذلك ركز بيتر سلوتردايك على الجانب الديونيسي بوصفه سمة المجتمعات ما بعد الحداثة ، كونه حالة إرتكاسية من الوعي وانعطاف على الذات ، بصيغة المراجعة المفتوحة التي تمكنها من تحقيق هويتها الضائعة ،فهي بين سمة البعد الأسطوري مع آله الشهوة و الإغواء ،وبين الكلبية الديوجينية التي عرفت الذات ووعيها بطريقة السلوك التشهيري في كشف الحقيقة.

تلك الذات التي جهلتها الفلسفات الطبيعية والمناهج العلمية ، التي انتهت إلى تمثلات و تمظهرات سلعية وشيئية، كانت ومازالت سبباً في تلاشي الذات المفكرة العقلانية إلى عبثية التفكير.واعتقد أنّ الطريقة التجوالية الإعلامية التي أعتمدها ديوجين إستهوت بيتر سلوتردايك ،فعبر عنها بإهتمامه بتاريخ الميديا ،وفضّل أَن يوصل الوعي الفلسفي من خلال التلفاز ووسائل الأعلام الأخرى .وهو بهذا يخالف أصحاب مدرسة فرانكفورت في كرههم لوسائل الأعلام ولاسيما التلفاز الذي وصفه هابرماس بإنه عدو الشعوب .فكان أهتمام فلاسفة فرانكفورت بالأعلام ووسائله جزاّ من مشروعهم النقدي واعتقد إن بيتر سلوتردايك كان متأثراً إلى حد كبير بهم في هذه المسألة .يقول هوركهايمر وأدورنو :"وعلى الأفلام في ألمانيا نجد سيطرة الديكتاتور على الرغم من كل ما يضفي عليها من ديمقراطية .لقد صار لزاماً على العالم كله أن يمر عبر مصفاة الصناعة الثقافية" [1].

فالكلبية المعاصرة تحاول الرجوع بالوعي إلى حيث الوعي المستنير الوعي القرين للسخرية الناقدة الناقمة التي تهدف إلى تحقيق منعطفات جديدة نفهم من خلالها ماهية الإنسان وسط ما بعديات الخطاب والتداول ، وهيمنة الفكرتكنولوجي.

- بيتر سلوتردايك بين قصة الشهرة ومدرسة فرانكفورت:

1- قصة الشهرة :

لبيتر سلوتردايك خطوات نحو الشهرة ، ابتدأت من إهتماماته وإصداره كتاب (نقد العقل الساخر) الذي حظي بإهتمام كبير وشهرة واسعة ، و إحيائه

(1) هوركهايمر، وأدورنو ، ترجمة : جورج كتوره ،دار أويا ، ليبيا ، الطبعة الأولى 2006، ص 148.

للمدرسة الكلبية وفلسفتها ، وفي "نهاية التسعينات عرفت ألمانيا حدثاً ثقافياً استثنائياً أشتهر حينها تحت مسمى "قضية بيتر سلوتردايك" ،حدث انخرطت فيه أسماء فكرية وازنة ومنابر إعلامية رفيعة ، مما أعطى للأمر بعداً سياسياً واجتماعياً يتجاوز حدود الفكر في ذاته ليصير (حدثاً ثقافياً) وأصل هذه القضية كان محاضرة ألقاها الفيلسوف بيتر سلوتردايك سنة 1999 حملت عنوان (قواعد الحظيرة البشرية). إذ عرض فيها أفكاراً جريئة تأثر حول أخلاقيات الطب والبيولوجيا ، ومستقبل الكائن الإنساني " [1].

حيث أبدى بيتر سلوتردايك تعاطيه مع هذه التحولات العلمية المعاصرة ،وما باتت تتيحه من إمكانيات "التنقية الجينية ، الموت الرحيم ،الهندسة الوراثية ، الأطراف الصناعية " التي أثارت في الرأي العام الألماني جدلا كبيرا ، لما لها من علاقة بتاريخ النازية والنزعة الأداتية ، وفي هذه النقطة بالتحديد كان بيتر سلوتردايك يتخطى أدورنو و هوركهايمر في نقدهما و تشاؤمهما بنقديته الساخرة كل نزعة علموية لا تتعاطى مع الإنسان- إنسانياً.

لذلك كان متأثراً بهذين الفيلسوفين و قريباً منهما على الرغم من نقده لهما ، على النقيض من زميلهم يورغن هابرماس الذي دخل معه في سجالات فلسفية حادة مباشرة وغير مباشرة بسبب ما يسميه بيتر سلوتردايك (الوعي الكانتي) الذي كان يمثله يورغن هابرماس و يعارضه بيتر سلوتردايك ؛لأنه يدخل في ما يسميه الأخير (بوعي الحداثة الزائف)[2].

إن مقولة بيتر سلوتردايك "صيرورة الإنسان نحو الإنسان تؤكد علاقته بموضوع البيوتيقا و أهتمامه بها ليس في هذه المحاضرة فحسب بل كان متناول هذه الإشكالية في كتابه (نقد العقل الساخر) ونقده الساخر لحيثيات هذا الموضوع منذ بدايات الطب والهيمنة الكنسية عليه وصولاً إلى الحقبة النازية " [3].

---

(1) أبو رحمة، أماني ، بيترسلوتردايك الانثرو.تقانات ومكانية الوجود في الألفية الثالثة، ص 13.

(2) Peter,Sloterdijk, Un Pensamiento, Punzante, p 14 .

http://www.networkcultures.org

(3) peter, Sloterdijk, Critique of Cynical Reason,p42.

وهذا ما سوف نتحدث عنه في المبحث الأول من الفصل الرابع بموقف بيتر سلوتردايك من البيوتيقا ونقد تشيؤها و"كانت دراسته في (قواعد الحظيرة البشرية)هي قراءة وتحليل لتاريخ الإنسانية الأخلاقي والمرجعيات التي حكمته ، لذلك أستدعي ثلاث مرجعيات فلسفية (أفلاطون و نيتشه و هايدجر) وهو ما عرفه على أنه رد موجه لهايدجر حول رسالته (رسالة في النزعة الإنسانية) " [(1)].

وهذه الإثارة التي يطرحها بيتر سلوتردايك حول هايدجر ،هي بسبب الرؤية الساخرة التي ينظر بها كثير من الفلاسفة ومنهم بيتر سلوتردايك لهايدجر حول حديثه عن الإنسانية من جانب ؛وولاءه للحكم النازي من جانب آخر.

فالنزعة الإنسانية بحسب بيتر سلوتردايك " عجزت عن جعل الإنسان إنساناً ، عجزت عن تناول الإنسان في أفق ومبعث ماهيته (الدازاين) كونها تناست صلته بالوجود ، فحولته مجرد رقم في غيرية كلية ، في كتلة الآخرين ، وهذه الخاصة ليست عرضية أو وليدة نية مبيته ، بل هي مباطنة ضرورية لمنطق وتصور النزعة الإنسانية ، ما يعني أن تجاوزها يستدعي ضرورة تجاوز النزعة الإنسانية ، ومن ثم تحرير الإنسان من الأخلاقوية المطلوب عند هايدجر هو تجاوز الإنسانية الكلاسيكية" [(2)].

إن النظر في إنسانية الإنسان هو نظر في تاريخ طبيعة الإنسان ومفهوم الإنسانية ، التي كانت ركيزة الفلسفات الإنسانية الباحثة، عن ماهية الإنسان منذ سقراط وصولا إلى نيتشه ، الذي تحدث عن الإنسان في كتابه التعريفي (هذا هو الإنسان) إن الإشكال الحقيقي يقف مع نيتشه الذي تصور الإنسان وتاريخه الأخلاقي، على إنه مرض إضطغاني يشعر منه الإنسان الواعي بمفهوم الوعي النيتشوي بغثيان مزمن. فإذا كانت النظرة المثالية العقلانية إلى الإنسان والإنسانية محط نقد واستهجان من قبل نيتشه و بيتر سلوتردايك ، الذي أعاد

---

(1) أبو رحمة، أماني، بيترسلوتردايك الانثرو. تقانات ومكانية الوجود في الألفية الثالثة، ص 16 ، بتصرف.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

قراءة نيتشه على وفق هذا التاريخ. فيا ترى أي رؤية يحاول بيتر سلوتردايك أن يقدمها حول مفهوم الإنسانية ومن خلال نزعته الساخرة من المفاهيم السائدة ؟

بناءً على هذا يحاول بيتر سلوتردايك التفكير في المعنى الأخلاقي للإنسانية وتحولاته بإعتماد نيتشه وبالعودة إلى أفلاطون ، فالفكرة الأساسية التي ينتهي إليها بيتر سلوتردايك من هذه العودة ، التي تحمل في ثناياها تصوره لمسألة التنقية الجينية ، هي أن تاريخ الإنسانية كان دائماً مسار تنقية ، فالإنسان و بين نيتشه هو تاريخ انتقاء للإنسان، فتاريخ الإنسان هو تاريخ ترويض الإنسان ذاته ، وهذا هو اللا مفكر فيه ، فتاريخ الثقافة هو كونها (ترويضاً) فبحسب بيتر سلوتردايك "فإن البشرية كانت دائماً في مسار تحسين ، لهذا فمفهوم الإنسان (تشكيلي) في العمق ، ومن ثم فهذا السؤال ، سؤال التحسين ، ليس عارضاً بل كان دائماً مباطناً لتاريخ الإنسان؛ لأنه سؤال مصير الإنسان " [(1)].

فقد كانت نظرية إصطفاء الأعراق، موجودة في نظرية التربية ،التي شرعها أفلاطون وشجع عليها ، وبقيت متداخلة في بناء التفكير الطبقي الإجتماعي والفلسفي ،الذي دخل أفق الإيديولوجيا والسياسة والتوظيف الطبقي ،الذي كان سبباً للطبقية والتمييز الإجتماعي والعنصرية ،مثلما ترسخت هذه الفكرة عند اليهود ، الذين يعتقدون بإنهم شعب الله المختار ، أو فكرة التطور التي قال بها داروين وسبنسر ، ونظرية تفوق الأعراق التاريخية التي قال بها فلاسفة التاريخ أمثال توينبي [(2)]

لذلك يرى بيتر سلوتردايك أنه " لا بد من العودة إلى أفلاطون ؛ لأن مفهوم التنقية أو التحسين نجده حاضراً منذ أفلاطون، ففي الجمهورية يقوم المجتمع ويتأسس على فريضة (الاختيار) اختيار تضمنه طبقة العقلاء ، الذين يحد من دون مسار أفراد المجتمع ومواقعهم ، ويحد من دون (برامج التربية) لأجل تأسيس المجتمع السياسي ، ما يعني عند بيتر سلوتردايك أن سؤال الأخلاق هو سؤال

---

(1) أبو رحمة ، أماني ، بيترسلوتردايك الانثرو- تقانات ومكانية الوجود في الألفية الثالثة، ص 19.

(2) أنظر: لكحلاني ، حسن محمد ، فلسفة التقدم ،مكتبة مدبولي ، مصر ،2002، ص 24.

ملغوم في المنطلق؛ لأن المجتمع كمفهوم ، ومنذ نشأته لم يستمد أسباب شرعيته ولم يتأسس إلا بوصفه مجال تنقية و اختيار للأفراد " [1].

ورأي بيتر سلوتردايك هذا قد يلتقي ويفترق في الوقت نفسه ، مع فكرتين موجودتين عند أفلاطون هما: فكرة شيوعية النساء والأطفال والتربية ،وفكرة طبقات المجتمع وحكم الفيلسوف ، ربما كان إستناد بيتر سلوتردايك على فكرة التوظيف السياسي لهذه الأفكار ، -التي تستعمل البشر كأدوات وذلك بعد تدجينهم بوسائل تربوية تعلمهم الخضوع والطاعة والتنفيذ، التي ورثها الإنسان المعاصر بتسليم أمره لسلطة الدولة من دون وعي بمستقبله.

فمسار الثقافة والإنسان هو مسار تمثل " فالأخلاق كانت دائماً في علاقة ورهان (سلطة) سواء أكانت هذه العلاقة تقليدية ضمنية مثلما في السابق ، أو متطورة مادية مثلما اليوم ، فتطوير الأفراد أو بعبارته النيتشوية "صيرورتهم نحو القوة " كانت دائماً قدر المجتمع والتربية والتعليم في علاقتها بالأفراد ، فالتربية كانت دائما انتقاء جينٍ تلقائي لتقوية البعد الجمالي في الإنسان ، وتقوية للأبولوني في البشر ، وتزكية للإنساني ضد قبح الحيواني"[2].

هذه التزكية يقصد بها بيتر سلوتردايك التزكية الأخلاقية ،التي ترقي بالإنسان إلى ما هو إنساني ،وهي منافية بالطبع إلى ميل الآخر الديونيسي ،التي تقوي بالإنسان نزعته الحيوانية التي تتجسد في ممارساته اللا أخلاقية ،وهذه لو قاربناها مع طبيعة ممارسة ديوجين في اتخاذ من تلك الظاهرة السلوكية التي تشابه السلوك الديونيسي ،نمطا ثقافيا يظهر حالة من الوعي ،على النقيض تماما من تلك النزعة الحيوانية الشهوانية الديونيسية ،التي تمثل الإنحطاط .

فإشكالية تمثل مفهوم الإنسان على وفق أنماط ثقافية وعلمية ومرحلية ، يخلق حالة كبيرة من أللبس مما يعطي فرصة لكل من تحكمه إيديولوجيا ، إن يبدي رأيه وفلسفته على وفق أفكار ترويضية ، يقصد بها الإنسان ومن ثم سلب

---

(1) المصدر نفسه ، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص21.

جانب كبير من إنسانيته ، وهذا ما وقع به هايدجر الذي نقده بيتر سلوتردايك عليه .

2- بيتر سلوتردايك و مدرسة فرانكفورت :

إن علاقة التأثر والتأثير بين الفيلسوف بيتر سلوتردايك وفلاسفة فرانكفورت جعلت من نقاده يرون :" أَن بيتر سلوتردايك لم يقدم في فلسفته سوى مصطلحات جديدة للنظرية النقدية إستيقنها تاريخيا وعيّن حدود مصطلحات مدرسة فرانكفورت" [1].

هذا النقد يظهر علاقة مهمة بين بيتر سلوتردايك وفلاسفة فرانكفورت ،التي بدأت بسجالات فلسفية حامية بينهما وبين أبرزهم الفيلسوف يورغن هابرماس ،عندما انتقد الأخير بيتر سلوتردايك على محاضرته المثيرة للجدل (قواعد الحظيرة البشرية) فضلا عن الجدال حول مفهوم العقلانية ومنطق القوة ، فقد كانت الإنتقادات متبادلة بين الفيلسوفين على كثير من القضايا ،وأبرزها انتقاد بيتر سلوتردايك للنظرية النقدية ،على أنها نظرية جمدت بسبب أفكار هابرماس العقلانية التصالحية ، ولاسيما في ما يتعلق بكثير من جوانب نظريته التواصلية .

"فلا احد يتكلم عن تناقضات هابرماس بقوة وثقة بالنفس مثلما فعل بيتر سلوتردايك ، فهو يصر على أَن هابرماس لا يؤمن بنظريته التواصلية إلا بما يناسبه ،ويحذرنا على أن لا نتجاهل ما يقول هابرماس ، بما هو ثابت أساساً في كتابه الفلسفي (نظرية الفعل التواصلي) فهابرماس وظف الدين في بناء نظريته الخاصة في تكوين المجتمع المدني الحديث "[2].

يبدو أن هذا النقد له ما يسوغه " انطلاقاً من طموح هابرماس في تحقيق عقلانية عملية في الحياة اليومية ، فهو من جلب عليه النقد من قبل الآخرين ،واتهامه بالمفارقة والفشل الذريع ، فهذه العقلانية لا يمكن تحقيقها في المجالات كافة،فهذا ليس بالسهل وإن تحقق جانب كبير من الوعي بالمشروع ثقافيا

---

(1)أماني ،أو رحمة ، بيترسلوتردايك ، الموسوعة الفلسفة المعاصرة، ص 1555.

(2)*Adolfo,Faskez,Roka,foucacritical,habermas,2009,p5.*

http://www.redalyc.org/articulo.oa

وأخلاقيـا، فنقـاده ذهبـوا إلى أن هـذا الطمـوح لـن يتحقـق إلا على مجـال الفـن وحده"[1].

فضلا عن ذلك كانت لهابرماس مواقف علمانية صارمة تجاه الدين وأثره في المجال العـام، إلا إنـه وضمن التحـولات الجديـدة في العـالم ،ولاسـيما بعـد أحـداث الحـادي عشـر مـن سـبتمبر تغيرت نظرتـه للـدين وأخـذ يـدعوا إلى إشـراك الـدين في عملية التواصل والتعـايش، مع إمكانيـة توظيـف مـا هـو قابـل للتطويـع مـن الـدين لصالح عقلانيـة التواصل، لـذلك يقـول هـابرماس: "مـن اللازم على الـوعي الـديني أن ينجح في صيرورة اندماجية في المجتمع الحديث" [2].

وبالتأكيد فـأن هـذا الانـدماج يجب أن لا يكون على حسـاب المقـدس ،فالـدين يجب أن لا يفـرط بثوابتـه مـن أجـل متغيرات ،يفرضـها العلـم أو تفرضـها السياسـة .فدمج الدين في الحياة الجديدة ،وبما تملي على الإنسـان المعاصر من مسـتجدات، تحتم عليه إن يحسـن في التوفيق بين ما يتطلبه هو وما يتطلبه العلم ،فالمشـاريع المعاصرة التي اصطبغت بصبغة العدمية ،ربما تجعـل مـن فكـرة دمج الـدين في المجال العـام ،أمرٌ محرج على الـدين نفسـه؛ لأنـه لا يسـتطيع التمـاهي مـع المشـاريع العدمية ، وإن حاولت بعض المشاريع الإندماج مع بعضها من أجل الخروج برؤى جديدة .

فهنـاك " مشـروع يسـمى (هابرماسـية بيتر سـلوترديك) يتحـدث هـذا المشـروع عن أعادة تعيين دين مدني للمجتمع الألماني لما بعد مرحلة الحرب العالمية الثانية، فيما يتعلق بالخطاب الديني الأخلاقي ، ودمجه بالنظرية النقدية الدينية الغربية التقليدية و محاولة هابرماس ، وهـذا المشـروع هـو في الأصـل موضـع إلتقـاء بـين الفيلسـوفين "[3]. فضلا عن كونهما من دعاة التغيير والإصلاح ، ولكن الاختلاف في

---

(1) ينظر : زريرج ، نيكولاس ،مرحلة ما بعد الحداثة ، ترجمة : ناجي رشوان ، مراجعة : محمد بريري ، المجلس الأعلى للثقافة ،بيروت ، 2002، ص 106.

(2)هابرماس ، يورغن،جدلية العلمنة ، ترجمة : حميد لشهب ، دار جداول،لبنان ،الطبعة الأولى ،2013،ص 60.

(3)*Adolfo,Faskez Roka,fouca critical habermas* p *7.*

المنهج والرؤى والفلسفة ،والتضاد بينهما في بعض القضايا لا يمنع من إيجاد توافق في محاور مختلفة ، وخطاب هابرماس يتضمن عقلانية عالية ونقد شفاف، بينما بيتر سلوتردايك يعتمد السُّخْرِيَة والنقد اللاذع والجراءة في الخطاب ، هابرماس يلجأ إلى التصالح بناءاً على رؤاه التواصلية بما تنطوي عليه من أخلاقية تشاركية بين البشر ،بيتر سلوتردايك يجعل الخصومة مع المؤسسات عبر سياسة الفضح والتشهير منهجا لكشف الحقائق وتحقيق الوعي. (فهابرماسية بيتر سلوتردايك) هي ربط بين خطاب ومنهج من أجل هدف مشترك. وهذا المشروع هو استنطاق ما هو قابل للإستطناق ، على وفق رؤى بيتر سلوتردايك تجاه النظرية النقدية ،الذي يقول فيها: "فإننا نعترف بأن النظرية النقدية لم تنجح في رحلتها عبر الأطلسي .فالنظرية النقدية الأصيلة كانت (في الوطن) نوعاً من اللاهوت السري: أنها تعالج الإخفاقات في الخلق (أو المجتمع) وتنتقد الواقع باسم المطلق غير المسمى " [1].

حفريات بيتر سلوتردايك هذه في عمقِ النَظرية النقدية ،تَعكس حالة من الوعيِ في متطلباتِ المرحلة الذي أعتقد بسببه "إننا بحاجةٍ إلى اختراع مفردات جديدة تماما...؛ لأن المصطلحات والمفردات القديمة أصحبت عديمة الجدوى ؛ لأن كل اللغات الطبيعية القديمة ، بما فيها الخطابات النظرية ، طورت لتناسبِ عالم المواد الصلبة والثقيلة ، وتبعا لذلك فأنها لا تَستطيع التَعبير عَن خبرات عالم الضوء والعلاقات. وهكذا فأنها غير مناسبة لرسم الخبرات الأساسية للحداثة وما بعدها التي ركبت العالم بالاستناد إلى التعبئة وتخفيف الأعباء" [2].

وهذه الخطوة المنهجية من بيتر سلوتردايك ، تشابه إلى حد كبير ،خطوة فلاسفة فرانكفورت التي قامت بإستبدال ما إستنفد ، بحسب زعمهم من

---

(1) أماني ،أو رحمة ، بيتر سلوتردايك ، الموسوعة الفلسفة المعاصرة، ص 1555.

(2) المصدر نفسه ، ص 1556.

النظريات النقدية السابقة لهم ، وأبرزها النظرية النقدية الكانتية والنظرية الماركسية على وجه الخصوص [(1)].

واتهامهم بأن ما دار حول أفكار التنوير والحداثة هي كليانية جديدة ،أنجبت نسقيات أسهمت إلى حد كبير بضياع الإنسان وهويته الحداثة ،التي أعدت على أنها محط سعادة الإنسان ،فقد بددوا بنظريتهم النقدية كل تصور حول نرجسية الحداثة ، التي وقع بها هابرماس من خلال دفاعه عن الحداثة بحجة أنها مشروع لم يكمل مهمته بعد .

" أن الأعضاء الجدد في مدرسة فرانكفورت وخاصة اكسل هونيث ،لديهم هواجس حول شجب بيتر سلوترديك بوصفه الدجال (للنيوليبرالية المبتذلة) مما كان يثير غضب بيتر سلوترديك من مدرسة فرانكفورت ، فقد تعرض بيتر سلوترديك إلى نقد عنيف وشديد من قبل أكسل هونيث و يورغن هابرماس" [(2)] .

ويحاول هابرماس دائما أن يحافظ على توازن التفكير الحداثي ،لذلك كان ضد تيار ما بعد الحداثة والإبتذال والتحلل من نسقيات العقلانية الحداثية ،فكيف بتيار ما بعد ما بعد الحداثة، الذي ينطلق من داخله بيتر سلوترديك ،والإنحلالات الجديدة التي تحمل سمة البعثرة والتفرد والتعدد الإنطولوجي ،كل هذا من أجل نبذ مشروع النظرية الشاملة للحقائق الأزلية والطبيعة الإنسانية، القائمة على الثنائيات التي يرفضها بيتر سلوترديك ،وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

"وإن استقبال بيتر سلوترديك لميراث النظرية النقدية بالنقد وعلى وجه الخصوص، ما رأى فيه أنه تفسير مضلل لهذا التقليد من قبل الأكاديمية الأمريكية، مما يؤدي إلى تكرار التاريخ المفاهيميconceptual history وموضعة مصطلحات مثل الثورة والمجتمع تاريخياً "[(3)].

---

(1) ينظر :طاهر ، علاء ، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس ،مركز الإنماء القومي ،بيروت بلا تاريخ ، ص 64.

(2)Raschke, Carl, Peter Sloterdijk as First Philosopher of Globalization,p5

(3)***Ibid,p 9.***

و" هذا بالفعل يسمح لبيتر سلوتردايك أن يشرح لماذا، في رأيه، أن النظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت قد عفا عليها الزمن ؟ ويجب أن يحل محلها خطاب مختلف تماما يقول :أن المنظرين النقديين وبسبب تراثهم الماركسي، قد استسلموا للإغراء الواقي في تفسير الرقة والخفة بوصفها مظهرا والكثافة والثقل بوصفه جوهرا. ولذلك فإنهم يمارسون النقد بالأسلوب القديم حين (يفضحون) خفة المظهر باسم كثافة الحقيقة أو الجوهر " [1].

إن نقد بيتر سلوتردايك لأصحاب النظرية النقدية وأبرزهم هابرماس "كان بسبب تحمس الأخير لفكرة حداثة العقل النقدي ، التي تتأتى من إدراك حدود النقد ورفض ادعاء العقل بوثوقية الحقائق التي تتجاوز حيز التجربة"[2].

إذ يبحث بيتر سلوتردايك عن تجربة جديدة ، تختلف من حيث الأدوات في إحداث التغيير على مستوى الوعي والإدراك المعرفي ،بلجوئه إلى لغة جديدة للنظرية النقدية ،فمهمة النظرية النقدية تحافظ على ديمومتها ،ولكن ما شّخصه بيتر سلوتردايك هو الخلل في بنية الخطاب وطبيعته ،إذ يعتمد على مسلمات ماركسية مستنفذة ومحاكاة مستمرة للعقل الحداثي ،لذلك تجاوز بيتر سلوتردايك النظرية النقدية والمنهج النقدي النخبوي ،إلى لغة السُّخْرِيَة وخطاب الميديا عبر نوافذ جماهيرية محببة .

يقول بيتر سلوتردايك : " في الواقع وبسبب حدوث الوفرةabundance في الحداثة تحول الجوهر إلى مظهر، وسكن (الجوهر) في الزبد، وفي الهواء، وفي الغلاف الجوي،وحين نفهم هذا، فان حالة (النقد)تتغير كثيراً إذ يقول ماركس أنّ كل نقد يبدأ من نقد الدين، نقول نحن أن كل نقد يبدأ بنقد الجاذبية (gravity)

(1) *Ibid,p10.*

(2) عبد النور ، ابن داود ، المدخل الفلسفي للحداثة ، منشورات الأختلاف ، الجزائر ، الطبعة الأولى ، 2009،ص 479.

وكأن هذا النهج مرمز ببراعة ، بحيث أن علماء الاجتماع ونقاد الأدب الأمريكيين قالوا: بلا منازع أنهم كانوا يقرؤون دعوة لمجتمع متعدد الثقافات " [1].

وهذا يدخل مدخل اليوتوبيا الجديدة ، التي تعني بالواقع وتنطلق من نقديتها الحاضرة، لا من إنهزاميتها المغادرة أو الحالمة بوضع أفضل بسبب الشحة وعدم الندرة وحياة الفقر والعوز ، والتي تنتهي إلى يوتوبية ميتافيزيقة تحويل حياة البؤس إلى أمل الخلود السعيد وعلى وفق الرؤى الغيبية [2].

ولعل تصور بيتر سلوتردايك حول النظرية النقدية ،جاء من نزعة هابرماس المثالية العقلانية التي تدعو إلى التصالح مع الواقع ،على وفق معايير تواصلية استثمارية للأبعاد العقلانية في مختلف المجالات ، مع محاولة عقلنة ما هو خارج عن هذا البعد في المجالات الأخرى،و أبرزها التكنولوجيا وعلى وفق النظرية التواصلية ،وهذا بحسب بيتر سلوتردايك ينطوي على طموح صعب المنال ،مع وجود توجه سياسي لاستغلال هذه النظرة ذات البعد الأفلاطوني- الميتافيزيقي مما تؤدي إلى خداع المواطنين وضياع حقوقهم.

وهذه المعرفة الواعية في متطلبات العصر ،جعلت من بيتر سلوتردايك يستعمل الصور التوضيحية في كثير من كتبه ، وهو أمرٌ لن يعتاد عليه قراء الكتب الفلسفية ،فهذه طريقة تظهر تأثره بفنانين ألمان معاصرين له " مثل الكسندر كلوج، كلاوس ثاوليت، وسيبالد. ويوظف بيتر سلوتردايك الصور ليس للتوضيح بحسب وإنما بوصفها سرديات موازية. ويمكن للمرء أن ينظر أيضا إلى مشروع أروقة ولتر بنيامين أو مشروع الممرات Arcades Project بوصفه نموذجاً تاريخياً يعتمد على توظيف واسع النطاق للصور " [3].

---

(1)Peter ,Sloterdijk,in Funke, Bettina. Against Gravity: Bettina Funcke talks with Peter Sloterdijk.' Art forum, Feb/Mar, 2005.Internet source, p 25.

palacepalace.com/10.../Restoring-Our-Sense-Of-Place.p..

(2) ينظر: سلامة ، يوسف ،من السلب إلى اليوتوبيا ،دار حوران ،سوريا ،2006، ص 600.

(3)Peter ,Sloterdijk,in Funke, Bettina. Against Gravity,p 23.

إدراج بيتر سلوتردايك للصور والصور التوضيحية في كتبه ، هو دليل تأثره بفلسفة الفن ومدارسه ومصادر الحداثة المعمارية والفنية ، التي إعتادت على إدراج الصور التوضيحية والرمزية [1].

أما "قضية الرجوع إلى مشروع الممرات فانه يفرض نفسه ؛لأن هذا الكتاب أيضا يفحص المساحات والأجواء التي أشارت للحظة المعاصرة ، بحيث يبدو أن اختبار بيتر سلوتردايك للإستاد وشقة المنزل في القرن العشرين ،تكمل دراسات بنيامين عن المفهوم المكاني والأروقة الناشئة في عصر الحداثة. يرى بيتر سلوتردايك إدراج الصور في تدفق النص هو إجابة على تحول الوعي المكاني في النظرية الحديثة "[2].

" وبتناول الأمر بمصطلحات تاريخ الميديا، فهو لم يعد يكتب النثر الفلسفي على صفحة الكتاب ولكن على صفحة شاشة المراقبة (amonitor page) [3]وهذا عمليا هو الفضاء الهايبرتكستي (Hypertext). ففضاء الشاشة يقترب تماما من فضاء العرض الحديث بوصفه نوعاً من المكعب الأبيض الالكتروني ،بحيث انك عندما تعمل هناك، فمن المنطقي أن تتخيل نصا ثانيا أو ثالثا (بجوار) النص اللفظي، وهذا هو عينه ما يفعله الكتاب الذين يعملون مع الموازي البصري للسرديات. فالإشارة إلى والتر بنيامين كانت ضرورية جدا في هذا السياق، إلا أن علاقة بيتر سلوتردايك ببنيامين ليست بهذه البساطة " [4].

إنّ النقد الذي قدمه بيتر سلوتردايك كان يمثل التحول العلمي و الإنتقال من المكان إلى الصورة ، الأمر الذي أسهم في ضغط المكان ، وكانت هذه المقاربة للتراث النقدي لدى بيتر سلوتردايك ، تمثل قراءات متعددة على ما قدمه ولتر بنيامين ، واستثماراً جيداً لفلسفته ، ولاسيما في ما يتعلق بتفسير النزعة

---

(1)Ibid,p 23.

(2) ينظر: هارفي ، ديفيد ، حالة ما عبد الحداثة ،ترجمة : محمد شيا ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، الطبعة الثانية ،2009، ص 114.

(3)Peter ,Sloterdijk,in Funke, Bettina,Against Gravity,p21.

(4)أماني ،أبو رحمة ، بيترسلوتردايك الأنثرو- ثقافات ومكانية الوجود في الألفية الثالثة، ص 32 .

التفكيكية ، على وفق مبدأ الشعور والقلق ،وكذلك نظريته الثقافية التي استفاد منها كثيرا وعلى وفق نظريات مختلفة سايكولوجية وتاريخية.

لقد كان بيتر سلوتردايك يرى " أن مشروع بنيامين صالح تماما ؛ لأن يكون نموذجا للنظرية الثقافية الآنية ؛ لأنها تتوقع بالفعل كل شيء من الممكن أن يكون مهما لاحقاً: كالشغف بالأرشيف، ودراسة التفاصيل الدقيقة ؛ ونظرية وسائل الإعلام، وتحليل الخطاب، والبحث عن وجهة نظر سيادية يمكن للمرء من خلالها فهم الشمولية الرأسمالية هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى نجد أن بيتر سلوتردايك مقتنع بأن عمل بنيامين قد وصل إلى طريق مسدود وانه فشل كمنظر، لذلك قد تفرغ بيتر سلوتردايك لنقده في كتاب يحمل عنوان (من داخل الفضاء الداخلي للرأسمالية العالمية: نحو نظرية فلسفية للعولمة 2005) " [1].

إن ولتر بنيامين لم يكن ذا أثر كبير وواضح في تمثل النظرية النقدية ، على الرغم من مساهمته في العديد من نشاطات مدرسة فرانكفورت ، فقد كانت له رؤى ولكن بحسب بيتر سلوتردايك لم ترقَ إلى مستوى نظرية ،و إنما رؤى في ثقافة محيطه ، لذلك: " يتهم بيتر سلوتردايك بنيامين بعدم الفهم، ومن ثم فهو يتبعه بنصف فهم أفكاره ، حول إنشاء عوالم داخلية جديدة عبر الرأسمالية. بل الأسوأ، بالنسبة إليه هو حقيقة أنه وضع نمطا معماريا للأروقة عتيق الطراز من الناحية التاريخية ، في مركز تحليله على الرغم من انه في أيامه ،لم يكن بالإمكان تجاهل أن العمارة الرأسمالية الداخلية ،قد تجاوزت ومنذ فترة طويلة مرحلة الرواق (الممرات المقوسة).

فالملاعب الرياضية، ومراكز المؤتمرات والفنادق الكبيرة، والمنتجعات كانت جديرة باهتمام بنيامين. وتستند فكرة من يريد كتابة " تاريخ أورur-history في القرن التاسع عشر إلى فهم خاطئ، وهكذا يقترح بيتر سلوتردايك دراسة الرأسمالية الداخلية بمصطلحاتها الخاصة ذات الصلة، مما يؤدي إلى نظرية الرغوة. ما نحتاج إليه اليوم ، بحسب بيتر سلوتردايك ، هو (مشروع تكييف

(1)Peter ,Sloterdijk,in Funke, Bettina. Against Gravity,*p*16.

الهـواء air-conditioning project) للكيانـات الاجتماعيـة الكبيرة أو (مشـروع بيوت محمية greenhouse project) " [1].

إن البناءات الفلسـفية لبيتر سـلوتردايك على وفـق نظريتـه الرغـوة ، ودراسـته لتـاريخ تطـور الـوعي الإنسـاني والبـايولوجي ، تسـتند إلى رؤى مـن الـوعي الجديـد ، المتجـاوز لتقليـد تـاريخي وفلسـفي تواجـد بـه الإنسـان مـن أجـل غيره ،كان الوجـود الأنـوي يـأثر في حلقـة ودائـرة الوجـود الآخـري ،ممـا يشـكل بـذلك علاقـة البحـث عـن بقـاء أحـدهما على حسـاب الأخـر ، والتي تحسـم بالنهايـة لصـالح الأقـوى على وفـق البعـد النيتشـوي ، فـدوائر الأنـوات الهامشـية هي حلقـات في سلسـلة التكامـل الآخروي السـلطوي الإقطـاعي أو الرأسـمالي ، والآن أخذت مجـالات أخـرى تذوب بهـا الأنا المغفلة بمن دون وعي لصالح الأخر المتحكم .

وهـذه بحسـب بيتر سـلوتردايك هي نتيجـة الـوعي الزائـف المتراكم ، منـذ سـقراط إلى الحداثة ومن ثم إلى يورغن هابرماس ،فالبشرية كانت تعيش في فقاعـة الـوهم الأخلاقي ، ومـن ثـم الـوهم الـديني وبعـدها انفجـرت هاتـان الفقاعتـان بفعـل وعي الحداثة، ودخلت البشرية مرحلة جديدة من الـوعي السـاخر الناقـد النـاقم على ذلك التاريخ ، ولكن سرعان ما دخل فقاعته الثالثة التي نفخ بها الفلاسـفة وابتـداء مـن (كانـت) الـذي صـور الحيـاة على الـرغم مـن نزعتـه النقديـة صـورة مثاليـة ذات بعـد رومانسـي - ميتـافيزيقي، ومـع ذلـك الأمـر لـم يتغير حتى مـع النظريـة النقديـة لمدرسـة فرانكفـورت التي أخـذت باعـا طـويلاً بالنقـد إلا أن مشـروعها لـم يكتمـل ، وعـادت مـع هابرمـاس والكانتيـة الجديـدة لتحمـل ذلـك البعـد المزيـف نفسـه (لـوعي مُدعى) بحسب بيتر سلوتردايك.

إن مقصـد هابرمـاس التواصـلي،بغض النظـر عـن مـا ورائيـات النظريـة ،كان مـن أجـل إسـتنهاض البعـد العقلاني في كل المجـالات، لإيجـاد حالـة مـن التفاعـل وإثبـات حسـن النوايـا في معالجـة قضـايا إشـكالية ،وهـذا يتطلـب بحسـب هابرمـاس أمراً تنفيذياً يسبقه قرار سياسي صارم في تحقيق ما ينبغي تحققه.

---

(1) Raschke, Carl, Peter Sloterdijk as First Philosopher of Globalization,p12.

الاعتراف والعدالة

ترجمة نورالدين علوش -المغرب
www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp
كاتب المقال اكسيل هونيث

يعتبر هذا الكتاب مساهمة كبيرة للتعريف بأحد رموز المدرسة النقدية الألمانية والمدير الحالي لمعهد فرانكفورت الا وهو الفيلسوف الألماني اكسل هونيث.

فالفيلسوف اكسل هونيث هو ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ولعل المكانة المرجعية المتميزة التي لم يفتا يحتلها هذا الفيلسوف في السنوات الأخيرة، ترجع لكونه استطاع بجدارة عالية القيام بتنظير فلسفي لا مثيل له لمفهوم الاعتراف وبخاصة بعد ظهور كتابه العمدة: "الصراع من اجل الاعتراف"سنة 1993 وهو الكتاب الذي أعطى لهونيث شهرة واسعة في الأوساط الفلسفية الغربية القارية والانغلوسكسونية ؛دفعت الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع إلى الدخول في نقاشات وسجالات معه بخصوص براديغمه الجديد.

الجدير بالإشارة ان الهدف من براديغم الاعتراف هو تأسيس نظرية معيارية للمجتمع لتحيين او تجديد النظرية النقدية الأولى.على هذا الأساس قام في كتابه الصراع من اجل الاعتراف بإعادة بناء التجربة الاجتماعية، انطلاقا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة للهوية حتى تحقق الذات وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية وهو بذلك يتفق فيما يخص بضرورة الانتقال من فكرة الذات في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات إلى التذاوت الحديثة وبمختلف تمظرهاتها كالعمل والتفاعل والتنشئة الاجتماعية. ومع ان هونيث قد اشاد بما يسمى بالمنعطف التواصلي لهابرماس الذي اعاد تحيين النظرية النقدية من جديد ؛ غير انه بقي متحفظا على اختزال هارماس للحياة الاجتماعية الى البعد اللغوي والتمركز حول اللغة قد يحجب عنها حقيقة التفاعلات المجتمعية

ويـؤدي هـذ الى عـدم القـدرة على ادراك التجـارب الاجتماعيـة والأخلاقيـة المرتبطـة باشـكال الظلـم والاحتقـار وعـدم الاعتراف بـالافرا د أو الجماعـات. لـذلك حـاول هونيـث إعـادة إدمـاج بنيـوي لأشـكال الصـراعات الاجتماعيـة وأنمـاط التجربـة الأخلاقيـة المعاشـة ضـمن نمـوذج معيـاري للاعتراف المتبـادل الـذي اسـتلهمه مـن نموذج هيغل وعمقه من خلال أعمال هربرت ميد .

. لـذلك يـرى أن الاعتراف المتبـادل كفيـل بوضـع حـد للصـراعات الاجتماعيـة القائمـة على السـيطرة و الهيمنـة و الظلـم الاجـتماعي، ومـن ثمـة يسـتطيع الأفـراد تحقيـق ذواتهـم وفـق ثلاثـة أشـكال أو نمـاذج معياريـة متميزة للاعتراف هي: الحـب و الحق والتضامن.

1- الحـب: إن الحـب –حسـب هونيـث– هـو الصـورة الأوليـة للاعـتراف، إذ أنـه يربط الفرد بجماعة محددة وخاصة الأسرة التي تمكنه من تحقيق مقصد أساسي يتمثل في الثقة في النفس.

2- الحـق: أمـا الحـق فهـو ذو طـابع قـانوني وسياسـي، بحيـث يـتم الاعـتراف بالإنسان كذات حاملة لحقوق ما، ولهذا الاعتراف أهمية كبيرة لاكتساب ما يسمى احترام الذات.

3- التضـامن: أمـا التـضامن فهـو يحيلنـا –حسـب هونيـث- إلى الصـورة الأكثر اكتمالا من العلاقة العملية بين الذوات وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع، بحيث يتمكن كل الفرد أن يتأكد أنه يتمتع بمجموعة من المؤهلات و القدرات التي تسمح له من الانسجام الإيجابي مع ضعه الاجتماعي، فيحقق ما يسم بتقدير الذات.

غير أنّ تحقيق الاعتراف من خلال هذه الأشكال أو المستويات الثلاثة ليس أمرا هينا من الناحية الواقعية، إذ كثيرا ما يجد الأفراد أنفسهم أمام ما يسميه هونيث بالامتناع عن الاعتراف، والذي يأخذ بدوره ثلاثة أشكال أساسية تؤدي في نهاية الأمر إلى ما يسمى بالاحتقار الاجتماعي وهي:

أ- من الناحية الجسمية والنفسية: وهذا حينما يتم إلحاق الأذى أو الضرر الجسماني والنفسي لشخص ما، مثل حالة التعذيب أو الاختطاف أو الاغتصاب، وهذا ما يؤدي إلى فقدان الثقة في النفس.

ب- من الناحية القانونية: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد حينما يتم استبعاده أو تهميشه من الناحية القانونية فلا يحصل على حقوقه لأسباب إثنية أو جنسية أو طبقية أو دينية (كحالات المغتربين، النساء، السود، الخ)، غير أنّ الملاحظ عندما نتحدث هنا عن حقوق الأفراد أو الجماعات فلا يتعلق الأمر فقط بعدم التساوي في الحقوق أو في التوزيع العادل للخيرات و الثروات و إنما يتعلق الأمر أيضا – من الناحيتين النفسية و الأخلاقية- بشعور هؤلاء الأفراد المهمشين أو المحرومين بالإهانة وهذا الشكل من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد أو الجماعة لما يسمى احترام الذات.

ج- من الناحية الاجتماعية: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد عندما لا ينال الاعتراف الذي يستحقه بالنظر إلى مؤهلاته و قدراته و كفاءاته. فلا يحقق المرتبة الاجتماعية التي يستحقها، على غرار ما يحدث مثلا في مؤسسات العمل التي لا ينال فيها الفرد التقدير الاجتماعي اللائق به.و هذا الشكل من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد هذا التقدير، لذلك فإنّ معايشة الأفراد لتجارب الاحتقار الاجتماعي تؤدي لا محالة إلى صراعات اجتماعية وسياسية، يبحث هؤلاء الأفراد من خلالها على الاعتراف في مختلف أشكاله.

العدالة والاعتراف " اطروحة نقية جديدة

لا يسع أي متتبع لتطور الفلسفة السياسية ، في السنوا ت الأخيرة إلا أن يكون شاهدا على السيرورات النظرية ؛ التي من خلالها تتطور المفاهيم المركزية المواكبة لتحولات الاتجاهات المعيارية.

في نهاية الثمانينات ،شكلت هيمنة الماركسية في التقليد القاري ونظرية العدالة لراولز في التقليد الانكلو ساكسوني ؛مبدأ موجها للنظرية المعيارية للنظام السياسي

بدون شك ولا مواربة: بالرغم من الاختلاف في التفاصيل ،فالجميع يتفق على إزالة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية الغير مبررة عقلانيا.

حيث تركت هذه الفكرة المؤثرة ، التي تعبر عن الفكر الديمقراطي الاشتراكي مكانها لفكرة جديدة يصعب فمها للوهلة الأولى .فإزالة اللامساواات لا تمثل هدفها المعياري ،بل الوصول إلى الكرامة أو تفادي الاحتقار. وكذلك التوزيع العادل للخيرات أو المساواة المادية.

فالانتقال من فكرة إعادة التوزيع إلى فكرة الاعتراف :هي حسب نانسي فرايزر انتقالا مهما من براديغم قديم الى براديغم جديد.حيث الأول مرتبط بفكرة العدالة التي ترمي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال إعادة توزيع الخيرات ؛باعتبارها موجهات للحرية .أما الثاني فيحدد شروط المجتمع العادل الذي يهدف إلى الاعتراف بكرامة شخصية لآي فرد.

في المقال سأحاول رسم الخطوط العريضة ،لنظرية العدالة التي تنطلق من البعد الاجتماعي والأخلاقي لضرورة الاعتراف الاجتماعي.

في المرحلة الأولى سأحاول تفسير لماذا هو ضروري الربط بين الاعتراف والعدالة الاجتماعية. في المرحلة الثانية سأتجه إلى التبرير النظري للأطروحة ؛أما في المرحلة الثالثة سأحاول نقل النظرية من المستوى المجرد إلى المستوى العملي الآن.

- 1- العدالة الاجتماعية والاعتراف

في الكثير من أعمالي لحد الآن، عملت على توظيف الفكرة المعيارية للاعتراف بالمعنى الوصفي تحديدا: يتعلق الأمر بالدفاع عن أطروحة مفادها أن الانتظارات الأخلاقية المشكلة تفاعليا مع الذوات الأخرى تعتمد على الاعتراف الاجتماعي للآخرين، حيث الأخر ينظر إليه كوحدة عامة ومختلفة.

فأثار هذه الملاحظة السوسيو أخلاقية تطورت في اتجاهين: الأول تمحور حول الجمعنة الأخلاقية للذوات والثاني تمحور حول الاندماج الأخلاقي للمجتمع. فيما يخص نظرية جمعنة الذوات لنا الكثير من الأسباب المعقولة التي تدفعنا إلى القول، بان تكوين الهوية الفردية يمر عموما عبر مراحل استبطان نظم معيارية

للاعتراف الاجتماعي: حيث الفرد يتعلم كيف ينظر إلى نفسه، باعتباره عضوا مميزا وجزءا لا يتجزأ من المجتمع عن طريق التفاعل الايجابي مع أقرانه. في هذا السياق فكل ذات اجتماعية هي بطريقة أولية مرتبطة بعالم مشكل من أشكال السلوك الاجتماعي المنظم من خلال المبادئ المعيارية للاعتراف المتبادل: فحينما تغيب قيم الاعتراف، يظهر الاحتقار والازدراء . وهذا ما يؤثر سلبا على تشكيل هوية الفرد. في الاتجاه المعاكس لمفهوم مناسب للمجتمع الذي ينتج عنه تداخل بين الاعتراق والجمعنة التي لا يمكن تمثيل الاندماج الاجتماعي؛ باعتباره صيرورة دمج منظم من خلال أشكال الاعتراف. في نظر أعضاء المجتمعات فهذه الأخيرة يمكن اعتبارها وحدات اجتماعية شرعية على أساس ضمانها لمختلف أشكال الاعتراف المتبادل.

من هنا فالإدماج المعياري للمجتمعات ، لا يتم إلا بمأ سسة مبادئ الاعتراف المحدد عن طريق أشكال الاعتراف المتبادل بين أعضائه المدمجة في الحياة الاجتماعية..

إذا سمحنا لهذه المبادئ النظرية الأخلاقية بتوجيهنا، سنصل إلى نتيجة تفرض نفسها أن أي ايتيقا سياسية أو أخلاقية للمجتمع؛ يجب تصورها بطريقة تعيد نوعية علاقات الاعتراف المضمونة من طرف المجتمع: العدالة أو السعادة لمجتمع ،تقاس بدرجة استعداده لضمان لشروط الاعتراف المتبادل؛ التي في ظلها تشكل الهوية الشخصية للفرد وبذلك تنمى شخصيته في ظروف مواتية جدا.

بطبيعة الحال لا يمكن تمثيل إي اتجاه نحو ما هو معياري، باستخلاصنا النتيجة القائلة بان التعايش الاجتماعي المثالي ناتج عن اكراهات وظيفية موضوعية. بالإضافة إلى أن اكراهات الاندماج الاجتماعي، يمكن فقط فهمها على أنها مؤشرات لمبادئ ايتيقا سياسية أو أخلاقية على أساس أن هذه المبادئ نفسها تنعكس في انتظارت سلوكيات الذوات الاجتماعية.

عندما تحقق هذه العتبة أي توجه نحوها يكون مبررا. في هذه الحالة اختيارنا المبادئ الأساسية لتوجهنا نحو ايتيقا سياسية ، لم يتم لأسباب امبريقية؛

لكن لسلوكات الانتظار الثابتة نسبيا التي من الممكن فهمها باعتبارها ودائع ذاتية لضرورات الاندماج الاجتماعي.

ربما لا نجانب الصواب كثيرا، اذا تحدثنا عن المصالح شبه متعالية للجنس البشري ونفس الأمر ينطبق على ما يسمى بالانبثاق الموجه لإزالة الاختلالات الاجتماعية و أشكال الإقصاء.

هذا يعني بان التجربة هي نفسها علمتنا : ان مضمون أي انتظارت للاعتراف الاجتماعي، يمكنها ان تتحول بسبب التحولات البنيوية للمجتمعات.فقط من خلال شكلها تقد م هذه الانتظارات على انها ثوابت انتربولوجية ؛ في حين أن اتجاهها ومصيرها يشير إلى نوع الاندماج الاجتماعي داخل المجتمع.

فهنا ليس المكان المناسب، للدفاع عن الأطروحة القائلة: بان التحولات البنيوية المعيارية للمجتمعات عليها أن تشير إلى قوة الدفع التي قدمها الصراع من اجل الاعتراف. بطريقة عامة يمكنني تصور على الأقل بالنظر إلى التطور الاجتماعي إمكانية الحديث عن تقدم أخلاقي بمعنى أن شرط الاعتراف يشمل دائما تغيير القيم الذي يعمل على ضمان أسباب وحجج قوية في إطار التعبئة مما يؤدي إلى تزايد قوة الاندماج الاجتماعي. من اجل هذا لابد من الإشارة إلى أن المهمة الأساسية المعترف بها اجتماعيا هي تشكل لها من طرف المبادئ المعيارية المتصلة بالبنيات الأولية للاعتراف المتبادل داخل تشكل اجتماعي ما.

الاستنتاج الرئيسي اليوم هو أن أي ا يتيقا سياسية أو أخلاقية عليها الاشتغال على 3 مبادئ للاعتراف التي تنظم مجتمعاتنا. وبالتالي فهذه الأشكال الثلاثة للاعتراف أي الحب والمساواة والمساهمة في المجتمع هي بمجموعها ما يشكل اليوم أبعاد العدالة الاجتماعية.

2- <u>المساواة وتحقيق الذات</u>

بطريقة غير مباشرة ،اشرت سابقا إلى طريقتي في تصور التبرير المعياري، لفكرة مفادها ان نقطة الانطلاق في تصور العدالة الاجتماعية يوجد بالأساس في نوعية علاقات الاعتراف المتبدل داخل المجتمع. في ما يخص المجتمعات الحديثة انطلق من مقدمة نظرية مفادها: أن المساواة الاجتماعية تسمح للجميع بتشكيل هويته

الفردية. بالنسبة لي يعني هذا أن الهدف الرئيسي الذي نطمح إليه عندما نتحدث عن المساواة الاجتماعية هو السماح لأي فرد بتشكيل هويته الشخصية. فالسؤال المطروح الآن هو من اي نقطة مرجعية (ليبرالية) يمكن الوصول إلى الاستنتاج التالي: نوعية شروط الاعتراف الاجتماعي هي التي ينبغي أن تؤسس جوهر أي ايتيقا سياسية أو أخلاقية لأي مجتمع.

فكرتي كما اشرت إليها سابقا، هي علينا تعميم معارفنا النسبية للشروط الاجتماعية لتشكل هوية، في إطار نظرية أخلاقية من النوع المساواتي. في أي تصور يمكن الحديث عن الشروط التي تسمح لكل فرد بتحقيق ذاته وتشكيل هويته.

وعلى عكس راولز، فانا مقتنع بان تجميع الكثير من الحجج النظرية؛ لا يمكنه تعويض الإجراء المتمثل

في تجميع معارفنا لتعميمها وتطوير مفهوم الحياة الطيبة المرتكز على الذكاء والانية. على ضوء المعارف الني نمتلكها يمكن بناء نظرية، لكن لا يمكن أن نقدر في يوم من الأيام أن نعطيها طابعا شاملا عبر معطيات تجريبية أو افتراضات نظرية. لهذا فنظرية الصراع من اجل الاعتراف يمكن من الآن فصاعدا اعتبارها تصور غائي للعدالة الاجتماعية؛ كما أنها شكلا عاما للحياة السعيدة ذي طابعا افتراضيا وعاما.

باستخدام كل المعارف المتداخلة، فهذا المشروع الفكري هو حصيلة أشكال الاعتراف المتبادل؛ الذي تحتاجه الذوات حتى يتسنى لكل ذات تحقيق هويتها.

3- المبادئ المعيارية للعدالة الاجتماعية

حتى ولو أن هذه الاستدلالات، التي قدمت الخطوط العامة للنظام المعياري للنظرية إزاء مشكل العدالة؛ فان المهمة الأساسية هي تحديد المبادئ الموجهة للعدالة الاجتماعية والذي من الواجب علينا إكمالها.

فسؤال معرفة كيف لهذه المبادئ، التدخل في تطور الصراعات الاجتماعية، يتطلب على الأقل نظرة إجمالية لبداية الحل. لحد الآن شرعت في تخطيط استدلالي حتى تصبح واضحة فلماذا الأخلاق الاجتماعية عليها أن ترجع إلى نوعية

علاقات الاعتراف الاجتماعية.حسب تحليلي فالحجة الحاسمة تكمن في النظرية المؤسسة جيدا ،التي مفادها أن تحقيق الاستقلالية الفردية منوط بتوفر الشروط الموضوعية لتطوير علاقة مع الذات، عبر تجربة الاعتراف الاجتماعي.فالترابط مع هذه التصور الايتيقي هوالذي يسمح بإدخال العنصر الزمني في مشروع أخلاقيات المجتمع: بمعنى أن بنية علاقات الاعتراف تتغير مع مرور التطور لتاريخي.

هذا ما يدفع الذوات ، اعتبار أبعاد شخصيتهم التي من خلالها لهم الحق في الانتظار الشرعي للاعتراف الاجتماعي، الذي يقاس من خلال النمط المعياري لإدماجهم في المجتمع وهكذا مع درجة اختلاف دوائر الاعتراف. وبالتالي يمكن تأويل أخلاقيات المجتمع، التي تناسب شكل من أشكال التعبير المعياري لهذه المبادئ في تشكل اجتماعي ما، تنظم الطريقة التي من خلالها يتم الاعتراف المتبادل بين الذوات.

فهذه الوظيفة التي هي تأكيدية وربما محافظة، تتناسب مع هذه النظرية التي على أساسها، يجب ان تشمل نظرية العدالة 3 مبادئ من نفس القيمة التي تعتبر بدون شك 3 مبادئ للاعتراف. وحتى يتسنى للفرد تحقيق استقلاليته لابد الاعتراف له بحاجاته وبحقه في الاستفادة من الحقوق ومن المساهمة في المجتمع. كما نفهم من هذه العبارة ان محتوى ما نسميه عدل هو يقاس كل مرة بنوعية علاقات الاعتراف بين الأفراد: يتعلق الأمر بعلاقة تتميز بالعودة الى الحب فمبدأ الحاجة يفرض نفسه، في حين أن في العلاقات يتم الرجوع إلى الحق حيث مبدأ المساواة هو الذي يحظى بأولوية وفيما يخص علاقات من النوع التعاوني نطبق مبدأ التعويض ؛ بالخلاف مع دافيد ميلر الذي ينطلق من تعددية مقارنة بين 3 مبادئ للعدالة (حاجة ، مساواة..) فالتوزيع الثلاثي الذي اقترحه لاعلاقة له بأي اتفاق بسيط مع نتائج البحث الامبريقي حول العدالة ولا مع الاختلاف السوسيو انطلوجي لأنماط العلاقات؛ بل بمعرفة الشروط التاريخية لتشكل الهوية الشخصية: لا ننا نعيش في إطار اجتماعي، حيث يمكن لكل فرد تطوير هويته عبر التأثير العاطفي ، والتمتع بالحقوق وأخيرا التقدير الاجتماعي الذي يبدو نيابة عن

الاستقلالية الفردية للأشكال الثلاثة للاعتراف ، القلب النابض للنظرية المعيارية للاعتراف.

هناك نقطة أخرى اختلف معه ،هي انه يعتبر أن هذه المبادئ الثلاثة لا يمكن فهمها إلا في إطار مبادئ التوزيع؛ التي من خلال الدوائر الخاصة تسمح بإعادة توزيع الخيرات المقدرة. في حين أنني اعتبرها قبل أي شيء 3 أشكال من الاعتراف، بحيث أن هذه التصورات الخاصة والاعتبارات الأخلاقية يجب ربطها معا. وهذا لن يكون الا عندما تكون أشكال الاعتراف، تكون في أن واحد نتائج لإعادة توزيع بعض الخيرات التي أتكلم عنها بطريقة تختلف عن طريقة ميلر..

بالرغم من هذه الاختلافات، فهناك تقاطع بين هذين المقاربتين، من الواجب عدم نسيانها.بدون الرجوع إلى فرضيات غائية أوافتراضات أخلاقية ، ينطلق ميلر من قناعة أن الفكرة الحديثة للعدالة عليها أن تحلل إلى 3 جوانب كل جانب يحدد الطريقة التي نعامله بها كل إنسان. فهو يميز بين مبادئ الحاجة والمساواة والتعويض، بالطريقة التي افرق فيها انأ بين المبادئ الثلاث الحب والمساواة القانونية والاحترام الاجتماعي. في كلا الحالتين لا يجب أن نندهش من رؤية تظهر في مكانين لمصطلح واحد المساواة، لان هذا يمس المستويين لتصور للعدالة: المستوى الاعلى حيث أن الأفراد يطلبون الاعتراف المتبادل في حاجاتهم وفي الحقوق وفي مساهمتهم في المجتمع. أما المستوى الأدنى فمبدأ الاستقلالية القانونية هو الذي يلعب دور ما يقتضيه مساواة التعامل بينهم وهكذا بالمعنى الدقيق لكلمة المساواة.

إذن يمكن التعبير عن المستوى الاعلى، بطريقة متناقضة: اما عن طريق مبدأ لاستقلالية القانونية أو من خلال المبادئ الأخرى للاعتراف، البعيدة كل البعد عن المساواة بالمعنى الدقيق.

الدور النقدي لتصور العدالة المرتكز حول نظرية الاعتراف

لكن السؤال الأساسي، يتعلق بمعرفة كيف يمكن لتصور للعدالة مبني على نظرية الاعتراف ، يمكنه خارج طابعه التأكيدي أن يكون نقديا وتقدميا. فالسجال

الـذي دار بيني وبـين نانسـي فرايـزر، يرتكـز أساسـا على سـؤال معرفـة أيـة شـروط وعلى أسـاس أية نظرية، يمكن التعبير بطريقة معيارية عن التوجه الواجب اخده بعين الاعتبار، في تطور الصراعات الاجتماعية الحالية.

إلى حد هنا ،لا نساءل إلا الدور التأكيدي الذي يلعبه تصور العدالة العامة في نطاق مـا ،محاولتها المحافظة على تعدديـة غير اختزاليـة لمبادئ العدالـة في عصـر الحداثة: نحن هنا أمام 3 مبادئ مستقلة للاعتراف خاصة بكل دائرة ،التي يتعين امتحانها باعتبارها نماذج معيارية مميزة للعدالة؛ حينما تكون الشروط البيذاتية للإدماج الشخصي لجميع الأفراد محمية.

في الحقيقـة يمكـن تسـميتها بفضـل مهـارة التمييز او مـا يسـميه وولـزر فـن الفصل ، بالعدالة المحايثة ، لم نقل شيئا حول البعد النقدي لتصور ما للعدالة، حينمـا يتعلـق الأمر بـالتقويم الأخلاقي للصـراعات الاجتماعيـة. في الحالـة الثانيـة لا يتعلـق الأمـر فقـط بشـرح تعدديتـه لمبـادئ العدالـة الموجـودة والمتجـذرة في مـا هـو اجتماعي؛ لكن الأهم هو تطوير معايير معيارية ،انطلاقا من تصور تعددي للعدالة وبمسـاعدة هـذه المبـادئ في ا لتطـورات الحاليـة، يمكـن أن تنتقـد على ضـوء الإمكانيات المستقبلية.

أي واحـد لا يريـد الارتبـاك في عمل ذي نظرة قصيرة ،لـه أهـداف مشـتركة مع الحركات الاجتماعية الحالية الأكثر تأثيرا لا يتسنى له تطوير أي معايير بالعلاقة مع الصـياغات حـول التقـدم الأخلاقي للمجتمعـات برمتهـا. بالفعـل فتقـويم الصـراعات الحالية، يفرض تقدير خاص للحمولة المعيارية البادية في بعض المطالب الداعية الى التغيير التي لاتستهدف المدي القصير بل تتعداه إلى المدى الطويل. من المهم التسجيل بان نظرية العدالة المجملة من خلال الخطوط العريضة تندرج في إطار عام حول التقدم الذي يعيد الاعتبار للتأسيس الأخلاقي للمجتمعات. وانطلاقا من هنـا يمكـن رؤيـة مـع أسـاس لـيس نسـبي فقـط في سـياق أن بعـض الاكراهـات الاجتماعية التي فرضت نفسها ومبررة بطريقة معيارية.

لسـوء الحـظ، فالوقت المعطي لي في هذا العـرض لا يمكنني مـن إعطاء نظرة عامـة عـن مجريـات أي تصـور للعدالـة. أعطيـت حقيقـة بـدون فائـدة في جـوابي

مؤشرات متناثرة بخصوص حاجة وإمكانية اى تصور لتطوير العلاقات الاجتماعية للاعتراف، لكن أنا لم أقدم سوى ملخص بسيط من شانه السماح لتصور العدالة المبني على نظرية الاعتراف، لتقديم حجج معيارية مبررة حول الصراعات الاجتماعية الحالية. في المقطع الذي قدمت فيه، بإيجاز علاقات الاعتراف في المجتمعات الحديثة الليبرالية انطلق بطريقة غير مباشرة من افتراضات تعنى بالتوجه الأخلاقي للتطور الاجتماعي. بالفعل فمبادئها الداخلية ، لا يمكن اعتبارها نقطة الانطلاق شرعية ومبررة لمشروع اتيقا سياسي إلا إذا تتحرك في إطار اجتماعي مجدد لشكل أخلاقي عالي للاندماج الاجتماعي.

كما جميع منظري المجتمع المرتبط بمقاربة داخلية، الذين ينطلقون من شرعية النظام الاجتماعي الحديث: أمثال هيغل وماركس ودوركايم ؛انطلق أنا من التفوق الأخلاقي للحداثة، حيث افترضت أن التأسيس المعياري هو حصيلة تطور في ماضي مختار برؤية

لم افعل سوى استحضاره، مرورا بالمعايير التي سمحت لي وصف الاختلافات بين دوائر الاعتراف كرافعة للتطور الأخلاقي: مع تشكل الدوائر الثلاث كل فرد تتزايد فرصه في المجتمع الجديد لتحقيق استقلاليته الفردية ؛ لان بإمكانه تجريب استقلاليته الفردية عبر الدوائر الثلاث.

إذا كانت قناعات هذه الخلفية واضحة ، فيمكننا الحصول على معيارين بمجموعهما يمكنهما تبرير فكرة تقدم في علاقات الاعتراف: من جهة لدينا صيرورة الفردنة ، إذن تزايد الفرص لتمفصل شرعي لمختلف مظاهر الشخصية؛ من جهة أخرى صيرورة الإدماج الاجتماعي أي إدماج تام للأفراد في المجتمع.

من السهل ملاحظة إلى أي نقطة هذين المعيارين مرتبطين بطريقة داخلية ، بمقدمات نظرية واجتماعية لنظرية الاعتراف. حيث يعطى لهما إمكانيتين لتزايد الاعتراف الاجتماعي. اذا كان الإدماج الاجتماعي يتم عبر تأسيس علاقات الاعتراف ،عبرها يحصل الأفراد على توافق اجتماعي لبعض مظاهر شخصيتهم ومن ثم أعضاء في المجتمع ؛ فنوعية الإدماج الاجتماعي يمكن أن تتحسن بفضل الاعتراف

ببعض مظاهر شخصية الأفراد بصفة عامة: إما عن طريق الفردنة أو عن طريق تزايد الإدماج الاجتماعي.

المهم بالنسبة للتحسين النوعي، يكمن قبل كل شيء في فك الاشتباك بين الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي ،على المستوى القاعدي هذه الفكرة في نفس الوقت اخترقت وبالتالي فجميع الأفراد لهم نفس الفرص في تحقيق ذواتهم عن طريق المشاركة في علاقات الاعتراف.

تقويم التطورات الأخلاقية

هكذا قمنا بتبرير لماذا البنية التحتية الأخلاقية للمجتمعات الليبرالية الرأسمالية ،يمكن اعتبارها نقطة الانطلاق شرعية في ايتيقا سياسية.

يبقى سؤال كيف يمكن تقويم التطورات الأخلاقية داخل هذه المجتمعات. من الواضح أن حل هذا المشكل لن يكون سوى في إطار نموذج المساواة الثلاثية الذي يظهر باعتباره حقيقة معيارية مع تمييز الدوائر الثلاث للاعتراف فما يسمى فيما بعد بالعادل سيقدر حسب هذه الدوائر سواء بالعلاقة مع فكرة جواب عن حاجة عاطفية ومساواة في الحقوق او الإنصاف في التعويض؛ فمتغيرات التطور الأخلاقي داخل النظام الاجتماعي الجديد لا تعرف إلا بواسطة الدوائر الثلاث.

فعن طريق فكرة" القيمة المائلة" بالمعنى الذي أعطيناه سابقا في تقديمنا لدوائر الاعتراف. وبالتالي في مرحلة ثانية يمكن تبيان الدور النقدي لتصور عدالة مبني على نظرية الاعتراف، لا ينحصر في المطالب القانونية لهذه القيم الخاصة بالدوائر الاعتراف ،لكن بالعكس جمع امتحان وضع الحدود بين دوائر القيمة. صحيح أنني اكتفيت بهذه التوضيحات البسيطة لحد الآن كما قلت سابقا، فالتطورات داخل العلاقات الاجتماعية للاعتراف تكتمل على مستوى الفردنة ومستوى الإدماج الاجتماعي. سواء بالنسبة لانفتاح لمظاهر الشخصية الجديدة في الاعتراف المتبادل بحيث يزداد التوافق الفردي الاجتماعي آو سواء بازدياد إدماج الأفراد في علاقات الاعتراف الموجودة ، بحيث تزداد وتتسع حلقة الاعتراف المتبادل بين الأفراد.

مع هذا النظام الثلاثي للاعتراف الذي ظهر مع المجتمع الرأسمالي الحديث، لن نعرف جيدا اذا ماكان هذين المعيارين للتطور الأخلاقي يمكن أن نجدهما على صعيد الممارسة.

بالفعل فالدوائر الثلاث للاعتراف مرتبطة بمبادئ معيارية، حيث هذه الأخيرة تحتوي على ما هو عادل وما هو غير عادل. على هذه النقطة فالفكرة التي قمت بتقديمها سابقا هي الكفيلة بتحقيق ذلك فكل مبدأ من مبادئ الاعتراف يحتوي على" قيمة مائلة" خاصة حيث معناه المعياري يظهر في الوقائع عن طريق صراع متواصل لتأويله وتطبيقه التطبيق المناسب.

هكذا فممكن في اي لحظة ، في داخل كل دائرة إثارة جدل أخلاقي جديد للخاص والعام الذي يروج لرأي خاص بالرجوع إلى المبدأ العام للاعتراف ؛وهذا لم يتم أخده بعين الاعتبار. اذا كانت هذه القيمة المائلة لمبادئ الاعتراف أمام تكلف في تأويله الاجتماعي الذي إليه ترتبط نظرية الاعتراف المشروحة سلفا التي بإمكانها أن تاخد موقعا مهما باعتبار وظيفتها النقدية: أمام الممارسات الرائجة للتأويل التي تروج لما يوجد من حالة وقائع خاصة ونوعية الذي يفرضه الاعتراف الأخلاقي لتوسيع دوائر الاعتراف لتشمل الجميع.

في الحقيقة أي نقد لن يسمح لنا بكسب وجهة نظر تمكننا من التمييز بين الأشكال المؤسسة وغير المؤسسة لما هو خاص إلا بعد ترجمة المعيار العام للتقدم المشروح سابقا؛ بالمعنى دوائر الاعتراف المتتابعة: يتم الاعتراف بأمر عقلاني وشرعي عبر إمكانية فهم نتائج تطبيقه على أساس إما ربح فردانيته أو الإدماج الاجتماعي. حتى ولو ان هذه الصياغات النظرية تذكرنا من بعيد بفلسفة التاريخ لهيغل، فان استعمالها لن يتم إلا في إطار شروط نظرية تسمح لنظرية الاعتراف أن تلعب اليوم دورا نقديا.

التحقق من المطالب الأخلاقية المبررة، تبدو مهمة لأي عمل كان الا يمكن ا ذا قمنا بوضع حدود حول مبادئ العدالة وبالرجوع إليها يمكن لآي مطلب أن يحوز شرعية كبيرة. في نموذجي هذا يتناسب مع فكرة التي حسبها نتحرك في مجتمعنا

على أساس ثلاث مبادئ أساسية للاعتراف المختارة لقيمة مائلة معيارية نوعية خاصة به التي تسمح بمطالب الاختلافات أو حالات الوقائع المنسية لحد الآن.

من بين العدد الكبير من الاكراهات الخاصة ،التي هي موضوع مطالب الاعتراف في الصراعات الاجتماعية. يجب اختيار تلك المبررة أخلاقيا وفي المرحلة الثانية لابد من استعمال معيار للتقدم مشروح ومقعد.نعم فالاكراهات لوحدها إلى توسيع علاقات الاجتماعية للاعتراف التي يمكن اعتبارها بطريقة لائقة معيارية: لأنها تذهب في معنى تجديد المستوى الأخلاقي للإدماج الاجتماعي.

فنقطتا المرجع هما الفردنة والإدماج الاجتماعي، تمثل المعايير التي بفضلها يمكن لأي امتحان أن يلتزم. نحتاج إلى معقولية لنتمكن من تطبيق معيار العلم للتقدم المشار إليه سابقا داخل دوائر ثلاث للاعتراف. بالفعل فمسالة التقدم في تطبيق مبدأ المساواة لن يتضح

إلا في إطار دائرة القانون الحديث وهذا لا يسري على المبدأين الآخرين للاعتراف كالحب والمساهمة في المجتمع.

كما في سياقات معيارية عديدة، من المفيد للمرة الأولى إعادة صياغة المعيار الايجابي إلى السلبي ومن ثم الانطلاق كمرجع فكرة إزالة العقبات المتناسبة: تقدم أخلاقي في دائرة الحب يمكن ان يعني هكذا إزالة بالتدريج كل التمثلات الخاصة بالأدوار الاجتماعية فهذه الأكليشيهات والانفعالات الثقافية التي تسبب قلقا في إمكانية التكيف المتبادل لحاجات الآخرين.

فيما يخص دوائر التقدير الاجتماعي، فأي تقدم سيعني مسائلة جذرية للبناءات الثقافية التي كانت في ماضي الرأسمالية المصنعة، حيث كانت تهتم فقط بما هو جدير أن يكون عملا اجريا. لكن أي نموذج لتقدم مبني على التمايز الصناعي يجد نفسه أمام صعوبة التي أحب أن أناقشها للختم لأنها توضح كل الصعوبة التي تواجهني .

في عرض حالة مبدأ مساواة التعامل أمام العدالة في دائرة التقدير المرتبط بالعمل، عرف تقدما مع بناء الدولة الاجتماعية ؛ يظهر إلى أي حد التطورات الأخلاقية في النظام الاجتماعي الحديث يمكنها ان تؤدي إلى وضع حدود جديدة بين

اختلافـات دوائـر الاعتراف: لان لا يسـارونا الشـك بـان هـذا في مصـلحة الطبقـات المهددة دائما بالأزمة الاقتصادية ، من اقتطاع جزء من الوضع الاجتماعي المبني على العمل وتحويله إلى واجب الاعتراف بالحقوق. في أي حالة من تحولات الحدود لا يمكننا التكلم عن التطور الأخلاقي إلا إذا كانت الشروط الاجتماعية لتكوين الهوية الشخصية تتحسن باستمرار لجميع أفراد الطبقات عبر الانتقال الجزئي على مبدأ جديد.

يظهـر سـواء خاصـة، صـيرورة توسـيع الحـق أي اتجاهـات إلى توسـيع المبـدأ القـانوني للمسـاواة المختـارة مـن قـدرة التـدخل في دوائـر الاعتراف الأخـرى للقيـام بإصلاحات ومن ثم ضمان الحدود الدنيا للهوية الشخصية. من هنا يسمح بمعرفة المنطق الأخلاقي، مصدر الانتقال الحدود باعتبار ما يجري يتم انطلاقا من دائرة الحق لتوجيه الدوائر الأخرى: لان كما المبدأ المعياري للحق الحديث يعتمد على مبدأ الاحترام المتبادل بين الأشخاص المستقلين له في الأصل طابعا غير شرطيا حيث جميع الأفراد المعنيين يستفيدون منه ؛ اثر ملاحظتهم أن الشروط الضرورية للمحافظة على الاستقلالية الفردية غير محمية بما فيه الكفاية.

فالصراعات الاجتماعية لانتزاع حقوق اجتماعية التي اشرنا إليها سابقا ، ليست هي الأمثلة الوحيدة التي توضح صيرورات توسيع دائرة الحق المنطلقة من الأسفل. هناك أيضا النقاشات التي تشعبت كثيرا حول الضمانات القانونية لمبدأ المسـاواة المتبـادل في التعامـل داخـل الأسـرة: فالحجـة المهمـة بغـض النظـر عـن الهيمنة الذكورية في الحياة الخاصة، لن يتمتع النساء بشروط تحديد ذاتي إلا إذا أخذت هذه الشروط طابع حقوق تعاقدية ومن ثم تصبح واجب يخص الاعتراف القانوني.

نستنتج من خلال تأملات حول تصور لعدالة مبني حول نظرية الاعتراف، أن يضطلع بوظيفة نقدية ليس فقط في ما يتعلق بمسالة الدفاع القانوني للتطورات الأخلاقية في دوائر الاعتراف. نحتاج كذلك إلى امتحان تأملي للحدود المقامة بين المناطق لمختلف مبادئ الاعتراف. لان الشك لن يرفع إلا بتقاسم العمل المبني بين الدوائر الأخلاقية التي لن تؤثر على إمكانيات الاستقلالية الفردية.

وليس نادرا أي تساؤل يصلنا إلى نتيجة مفادها : أن توسع الحقوق الفردية هو الضروري عندما نكون تحت تصرف مبادئ الحب أو المساهمة لا تضمن بما فيه الكفاية شروط الاحترام والاستقلالية.

الروح النقدية لأي تصور للعدالة، هنا سيدخل في صراع مع وظيفته الوقائية مادام أن جميع الشرعيات الأخلاقية تصب في مصلحة انتقالات الحدود التي تحتوي أيضا على ضرورة الحفاظ على التمييز بين الدوائر: لان شروط تحقيق الذات في المجتمع الحديث، ليست كما رأينا سابقا مضمونة فقط اجتماعيا عندما يدخل الأفراد في تجربة الاعتراف المتبادل ليس فقط لاستقلاليتهم بل أيضا لحاجاتهم الخاصة وقدراتهم النوعية.

خاتمة:

انطلاقا من مفهوم الاعتراف (الصراع من اجل الاعتراف 2000) فتح الفيلسوف الألماني اكسل هونيث أفاقا جديدة في النظرية النقدية عامة وفي براديغم التواصل الذي طوره هابرماس خاصة. للأسف هذا الأخير لم يبرز بما فيه الكفاية الطابع الصراعي لما هو اجتماعي، في حين أن الفيلسوف اكسيل هونيث أكد ا ن الصراع من اجل الاعتراف" يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف وتشجب الأمراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي.

في رأي اكسيل هونيث ،فادورنو بعمله على اخذ مسافة على ما هو اجتماعي وبالتالي حقل أفعال قابلة بان يكون سلطة مضادة لمبدأ الهيمنة الذي عمل على وقف أية إمكانية للنظرية النقدية للحفاظ على رابط الممارسة المؤسسة على مشروع التحرر.

إذن يعتمد اكسيل هونيث في نظريته النقدية الجديدة على براكسيس يرتكز على الطابع الصراعي لما هو اجتماعي.

لهذا نجده يعود إلى أستاذه هابرماس الذي وطد العلاقة بين النظرية والممارسة للحفاظ على الطابع التوافقي التذاوتي مقابل العقل الاداتي. حيث تم تعويض براديغم الإنتاج (عند ماركس) ببراديغم التواصل عند هابرماس؛ لكن هذا الأخير لم يبرز جيدا الطابع الصراعي لما هو اجتماعي.

مع ذلك فإبراز هذا المفهوم الذي يسمح بتعريف ما هو اجتماعي بطريقة كافية أي استثمار حقل الصراعات والمواجهات التي تكون مادته الأساسية، التي تتموقع في أصوله. مع العلم أن فوكو اقترب من هذا المفهوم لكن بطريقة دقيقة ، الشيء الذي يجعل اكسيل هونيث يندرج في التقليد الألماني الفلسفي: كارل ماركس وهيغل وزيمل.

فمن خلال ديالكتيك الصراع ،يرى اكسيل هونيث امكانية فهم ما هو اجتماعي. بالفعل ففهم هذا الأخير من خلال اللغة ،يعتبر حسب هونيث اجراء اختزالي وذاتي وهو في الأخير خطا ابستيمولوجي؛ متناسين دعوة أشكال التفاعل غير الخطابي أي جميع التعابير الاشارية والرمزية والجسدية للتفاعل الاجتماعي.

فيما يخص الأسس الممكنة لنظرية نقدية جديدة يؤكد هونيث على حضور مفهوم الاعتراف على أساس الاعتراف والخطاب ،بالنسبة له اية نظرية اجتماعية تشتغل على عكس هذا المفهوم فهي في الواقع تنكر معيش المجتمع.

من خلال أمراضه الاجتماعية يفهم هونيث " العلاقات والتطورات الاجتماعية التي تؤثر على تحقيق الذات" فهذه الأمراض تظهر على شكل استيلاب اي من خلال اغتراب ذواتنا عن نفسها ، هذا من خلال شروط حياتنا وعلاقتنا مع الآخر ومع العالم. فهذه الفكرة تواجه التقليد الذي رسخته مدرسة فرانكفورت بسيطرة العقل الاداتي.

ونفس الأمر ينطبق على استاذه هابرماس الذي شخص جيدا استعمار العالم المعيش من طرف الأنساق في إطار عقلانية اداتية.

فما يريد هونيث إبرازه بالاعتماد على مفهوم الاعتراف وبمحاولته إبراز العلاقة بين اللاعدالة والإمراض الاجتماعية هو ان :تطور المجتمع النيو ليبرالي يندرج في سياق تصبح شروط تحقيق الذات على الأقل ملوثة وربما تشكل نقطة اللاعودة.

فهذا التوجيه جعله يبقى في إطار تقليد فلسفي ألماني يرتكز على جدلية كائن / وجود أو بالا حرى على الجدل السلبي أو الانفصال. فمفهوم الهوية أو اللاهوية هو الذي يقدم لنا مفهوم الاعتراف. بالتحديد إبراز الطابع الذاتي المشار اليه. فاللاعتراف هو اللا وجود بالمعنى الاجتماعي للكلمة (ص225).

فهذا اللاوجود أو الوجود غير المرئي حسب هونيث ،يمكن فهمه باعتباره لا تمثيل للآخر أو بالا حرى فهذا الدخول المسدود إلى تمثيل الآخر: يعني أن الآخر ليس له وجود لأنه مشار.

إليه انه غير قادر على ان يذكر بانه موجود او ما هو اشد :غير قادر على ان يكون معينا لانه شفاف غير مرئي.

حوار فلسفي

مع الفيلسوف الالماني اكسيل هونيث

ترجمة نورالدين علوش- المغرب

//www.fabriquedesens.net/Theorie-de -la-reconnaissance

صاحب المقال: Sylvain Bourmeau

تاريخ النشر :2-1-2010

موقع النشر:

http://www.fabriquedesens.net/
Theorie-de-la-reconnaissance-avec

يعتبر الفيلسوف الالماني اكسيل هونيث من ابرز الفلاسفة المعاصرين. كما انه يشغل مدير معهد

فرانكفورت الشهير برفع لواء النظرية النقدية.

- في البداية، حدثنا عن وضعية المعهد؟ وما هو تشخيصكم لحالته؟ وهل النظرية النقدية في وضعية مريحة؟

المعهد يمكنه ان يمر باحسن اللحظات. فما يلاحظ للوهلة الاولى ان النظرية النقدية اتخدت عدة اشكال وليست شكلا واحدا كما كانت عليه في بداية القرن العشرين. فاليوم ما يسمى بنقد المجتمع اتخذ اشكالا مختلفة. هناك مقاربات نقدية جديدة يمثلها ميكاييل واشتر او شارلز طايلور ومقاربات اخرى اكثر راديكالية تمثلها التيارات ما بعد البنيوية خصوصا في فرنسا.

فالمقاربات النقدية هي كثيرة جدا والنظرية النقدية ما تمثل الا النزر اليسير. في وضعيتنا اليوم حيث تعيش الراسمالية ازمة عميقة علينا ان نكون في المستويف الشباب لا تهمه النظرية النقدية بقدر ما يهمه مقاربة جديدة لنقد المجتمع الراسمالي. فالنظرية النقدية فقدت تاثرها القوي على مستوى الطلبة وخاصة الشباب البعيد عن الاجواء الجامعية.هذا حاصل بسبب عدم تسييس الشباب وخاصة في المانيا. بالاضافة الى ان النظرية النقدية غاب تاثيرها كذلك على الفضاء العمومي.

- اذن انطلاقا من هذا التقليد النقدي واستلهاما لاعمال هابرماس طورتم نظريتكم المسماة نظرية الصراع من اجل الاعتراف. هل هي من المقاربات النقدية الجديدة التي تحدثم عنها؟

نعم فهي من المقاربات النقدية الجديدة .فانا نطلق من فكرة الاهتمام بمبررات النقد العملي واسبابه.حيث وجدتها في الشعور بالظلم والاهانة وعدم الاعتراف. هذه هي نقطة الانطلاق لايجب ان نفكر في الاحتجاج او في النقد العملي باعتبارها اسبابا نفعية او مادية بل بالرجوع الى مصطلح الاعتراف و انعدام الاحترام.

بعد تمكني من ذلك رجعت الى هيغل الذي الهمني في صياغة اطروحتي. فهذه طريقة من الطرق للانخراط في التقليد النقدي مادام هيغل لعب دورا كبيرا فيه. لكن رجعت الى هيغل الشاب حيث وجدت فكرة جيدة لديه مفادها ان المجتمعات تحافظ على استقرارها عن طريق صراعات مجموعاتها من اجل الاعتراف. فهذه الفكرة هي التي انطلقت منها لاطور اطروحتي حول الاعتراف فجميع المجتمعات تتمحور حول دوائر الاعتراف التي بموجبها تسمح لافرادها بالدخول في اعتراف متبادل.

هذا لايعني ا ن هذا الاعتراف هو متماثل او متساو. على سبيل المثال في مجتمعات العبودية ليس هناك اعتراف متماثل لكن الية ادخال الافراد تبقى في دائرة الاعتراف .

اما في مجتمعاتنا الحديثة فيمكن الحديث عن تلاث دوائر: اولاها دائرة الحب حديثة لانجدها في المجتمعات القديمة لانها ممرتبطة بعدةا كراهات. اما الثانية تتمحور حول السوق حيث تتحرك اليةالاعتراف المتبادل. ساتحدث عن دائرة الاحترام القانوني حيث لايشكل السوقسوى جزئه الصغير. فهذه الدائرة تتمحور حل القانون الحديث الذي اعطى للافراد حقوقا متساوية ومنح لهم الاستقلالية فهذه الدائرة محط نزاع دائم بين من يملك تلك الحقوق ومن هو محروم منها. اما الدائرة التالثة فهي مختلفة عن الدوائر الاخرى حيث تتمحور حول الاعتراف المتبادل بين الافراد بالنظر الى قدراتهم المحترمة. من هنا فان اغلب النزاعات هي من طبيعة طلب الاعتراف.

/ اشرتم سابقا الى عودتكم الى هيغل والنظرية النقدية لكن بطريقة كلاسيكية ، فانتم تستعملون الفلسفة بالاضافة الى العلوم الاجتماعية متاثرين بعالم الاجتماع هربرت ميد من اجل تطوير نظريتكم حول الاعتراف. كيف يمكن ان تشر ح لنا هذا؟

نعن انا استفيد من مختلف التوجهات والمقاربات النقدية. فهربرت ميد من ابرز المفكرين الامريكيين وله فكرة جيدة مفادها لايمكن ان ان نطور وعي الذات بدون الاعتراف بالاخر.هذا يعني ان في مراة الاخر يمكن ان نطور وعينا ونحقق هويتنا. فالتقدم الانساني مرتبط اشد الارتباط باشكال الاعتراف المتبادل. فهربرت ميد تحدث عن مختلف الدوائر في مجتمعه الخاص الشئ الذي جعله يميز بين تقدير الذات واحترامها وهذا مهم بالنسبة لي. فالخلفية لتي تحكم هذه الفكرة هي ان بدون هذه ا شكال الاعتراف بالذات لن يتمكن احد من الاسهام بطريقة حرة وفعالة في التكوين السياسي للمجتمع. من المهم تحقيق بعض الشروط وتحقيق اشكال الاعتراف المتبادل حتى يتمكن الناس من المساهمة في الفضاء العام بدون اكراه وبدون خوف. هذه جوهر الاطروحة التي ادافع عنها. وهي قريبة من فكرة ادورنو حيث يعتبر ان الحريةهي ان تحقق وجودك بدون قلق اما الجمهور.

انطلاقا من هذه الفكرة احاول ان اطور اطروحتي بالاعتماد على النظرية النقدية ومقاربات نقدية اخرى.تاركا النموذج الهاربماسي الذي اقتصر نموذجه

على شكل واحد من العلاقة: مستوى احترام الذات الذي يمكنه ان ينتج اشكالا من التواصل. في حين انني اعتبر ان هناك شكال اخرى من الاعتراف حيث يمكن ان يشعر الافراد بحريتهم امام الجمهور. فهابرماس اقصى الاشكال الاخرى للاعتراف..

/ اذن هونيث هل المرجعية الماركسية حاضرة بقوة في اعمالكم؟

سؤال مهم دائما يطرح علي. فالامرالذي يجب ان يطرح عن اي ماركس نتحدث؟ عند ماركس الشاب نجد الكثير من الامور التي تذهب في اطار نظرية الاعتراف. فماركس قبل ان يطور نقده للاقتصاد السياسي. فنجد عنده فكرة مهمة مفادها ان الشكل الوحيد الانتاج الصحيح في المجتمعات الانسانسة سيكون نوع من التعاون في اطاره نكون نعترف للاخر بمختلف تمظهراته بمعنى اخر ناخده في الحسيان باعتباره مستهلكا ومتعاونا.في كتاباته الاولة نجد مصطلح الاعتراف حاضر بقوة وكيف ان حدسه حول الاعتراف المتبادل لعب دورا كبيرا في نقده للاقتصاد السياسي. هذا يلعب دورا مهما لكنه غير واضح. فالفكرة المحورية لديه تقول بان اشكال التنظيم الاقتصادي السياسي هي التي تمنع من ظهور اشكال الاعتراف المتبادل.. فهذا النقد جاء متاخرا. من هنا فماركس حاضر بشكل من الاشكال في اطروحتي.سبب اخر هو حدسه حول ان الراسمالية بدون ضوابط ستكبح جماح ظهور اشكال الاعتراف المتبادل. في هذا السياق هناك علاقة وان لم تكن قوية بالمرجعية الماركسية في كتاباتي.

/ هناك الكثير من الانتقادات الموجهة اليكم منها ان عملكم مرتبط في العمق بصعود سياسة الهوية وانكم تتناسون مسالة اعادة التوزيع. وهذا هو ما ادخلكم في نقاش وسجال مع الفيلسوفة الامريكية نانسي فرايزر؟

سؤال مهم. سيكون كارثيا اذا تجاهل النقد الاجتماعي مسالة الموارد المادة وعدم التكافؤ في التوزريع الخيرات المادية.

هذا هو الوجه القبيح لمجتمعاتناالحديثة وتتفاقم الامور اكثر. في المانيا مثلا فالهوة تتزايد بين الاغنياء والفقراء كما ان الوضعية التي تعيشها الطبقات الشعبية متدهورة عما كانت عليه منذ عقدين.فلابد من اخد الامر بجدية في كل

نظرية نقدية. فطريقتي في مقاربة هذا الامر تختلف عن المقاربات الاخرى التي تتمحور حول اعادة التوزيع. فاحاول ان افهم ما ذا يعني اعادة التوزيع. يعني بان لنا معايير شرعية تسمح باعادة التوزيع. بمعنى اخر اخد الاموال من الاعنياء ودفعها للفقراء والى الطبقات المتوسطة. فالمشكلة لا تكمن هنا بل في ما هي المبادئ التي يمكن ان نرجع اليها في اقتراح ادوات ؟ او وسائل؟اعادة التوزيع وهنا ايضا هذا يندرج في بعض مبادئ الاعتراف الموجودة في المجتمعات الحديثة. فالطريقة التي يكن ان ندافع بها عن اعادة التوزيع تمر بمرجعية دائرة الاحترام القانوني قائلين من اجل الحصول على حقوق لابد من رصد بعض موارد مالية.

هذه هي الاستراتيجية للدفاع عن الحقوق الاجتماعية هي اساس مجتمعات الرفاهية التي نعيشها في فرنسا والمانيا وانجلتراوبدرجة اقل بامريكا. لكن نحن في اوروبا لنا حققوا اجتماعية قوية لكن هذه الحقوق لاتشكل الا عنصرا من عناصر دائرة الاعتراف القانوني.فهذا حاصل التوسع الاعتراف القانوني لتضمينه مظهرا ماديا وفي هذالمعنى جعل الاعتراف القانوني اكثر قانونية. المظهر الاخر للدفاع عن فكرة اعادة التوزيع سيكون بان بعض القدرات او بعض الانجازاتالحاضرة في نمط انتاجنا عير مقدرة من طرف الاديولوجيات الفاعلة في مجتمعاتنا على سبيل المثال هناك بعض الاشغال غير المحترمة بالرغم من اهميتها الانتاجية وهناك مظهر اخر لاعادة التوزيع تتمثل في الاعتراف الكامل بالافراد والمجموعات الاجتماعية.في هذا السياق فاعادة التوزيع ليست الا الواجهة لمبادئ معيارية اخرى متجذرة في مبادئ الاعتراف في هذا المعنى انا ضد من يفرق بين الاعتراف واعادة التوزيع.فهما وجهان لعملة واحدة.

/تحدثنا عن النقد الموجه اليكم بسبب اعادة التوزيع. ، لكن هناك نقد اخر موجه اليكم حول عملكم خاصة حول الفكرة التي تعطونها اهمية للاعتراف او الى الاحترام المؤدي الى رغبة الافراد في تمثل دور الضحايا حيث ما نلاحظه احيانا ان هناك تنافس حقيقي بين الضحايا .كيف تردون على هذا النقد؟

هذه مسالة معقدة. لايمكنها ان تكون مرتبطة مباشرة بنظرية الاعتراف. هذا مرتبط قليلا بصراعات الاهداف الشرعية للاعتراف.فالسؤال هو كالتالي: هل فقط

مجرد انت تكون ضحية فانت هدف شرعي لشكل خاص من الاعتراف؟ اعرف ان هذه التساؤلات هي اهداف لصراعات لايمكننا ان نتفاداها لكن لايمكن ان نعطيها اهمية كبيرة.فهذه ثقافة جديدة تنتشر ويجب علي كسوسيولوجي ان احاول تفسيرها. فممكن لافراد ان يتقمصوا دور الضحية للحصول على اعتراف او احترام اجتماعي هذا ما يبدو لي اكثر في مجتمع عجز عن تقديم اشكال مختلفة للاعتراف. فهذه اعراض مرض المجتمعات الحديثة. فان يحاول الناس الظهور في الاعلام كضحايا فهذا على سبيل المثال دليل على مرض المجتمع الذي همش الكثير من الافراد والمجموعات الاجتماعية .لقد فقدنا الكثير من اشكال الاعتراف بالافرد. فمحاولة تمثيل دور الضحية هو شكل من اشكال التوازن والتعويض: بقدر ما تكون ضحية نعترف بك. فهذه اشارة على تغير مجتمعاتنا وثقافتنا

/ اظن ان انشغالكم الحالي يتركز حول التحولات التي اصابت الراسمالية؟لقد عرضتم هذا المشروع على معهد فرانكفورت التي تديرونه. بماذا يتعلق اساسا؟

نعم هذا هو المشروع الجديد الذي اقترحته على معهد فرانكفورت. بايجاز نحن في مرحلة جديدة من الراسمالية. فالمنعطف النيو ليبرالي الذي حول الراسمالية نفسها مثلا فكرة الحرية وتقدير الذات. لكن هذه الافكار تتطور بطريقة ما لتفرغها من محتواها. فعوض تحرير الناس بالسماح لهم لتحقيق ذواتهم تم خلق مبرارات جديدة لكبح جماح الذات باشكال جديدة من مرونة العمل.

هناك تناقض كبير تعيشه الراسمالية في طورها الجديد. كل التعاريف المعيارية للحرية واحترام تحقيق الدات تم طرحها بطريقة شبه اديولوديجة من طرف النظام الراسمالي نفسه لكنها اليات تساعد على الرفع من القوات الانتاجية ليتم رفعها كشعارات للطور الجديد من الراسمالية.. نقترب اكثر من تحليلات لوك بولانتسكي الذي لايشتغل بمفهوم الاديولوجية لكن نتقاسم نفس الفكرة حيث ان المفاهيم المعيارية تنتج في الواقع نقيضاتها او تفرغها من محتواها.

« La suite dans les idées », émission du 2 janvier 2010, « Théorie de la reconnaissance » avec Axel Honneth, philosophe et sociologue, professeur à l'université J.W Goethe (où il a succédé à Jürgen Habermas), directeur de l'Institut pour la recherche sociale.

Sylvain Bourmeau: « La suite dans les idées », Sylvain Bourmeau, 1000 vœux tout d'abord pour cette nouvelle année 2010. Une suite dans les idées qui commence avec un invité exceptionnel aujourd'hui, Axel Honneth, qui est philosophe et sociologue allemand, professeur à l'Université de Francfort et directeur de l'Institut für Sozialforschung, l'Institut de recherche sociale de Francfort, célébrissime institut, lieu historique de la tradition critique dont nous parlions il y a quelques semaines ici, avec Franck Fischbach. Axel Honneth qui a remplacé à la tête de cet Institut celui qui fut son directeur de recherche, Jürgen Habermas, Institut où ont travaillé avant lui Walter Benjamin, Horkheimer ou encore Adorno, par exemple. J'ai profité de la présence à Lyon, il y a quelques semaines, d'Axel Honneth, venu dialoguer à l'invitation de la Villa Gillet de l'Université Lyon 2 avec Luc Boltanski, pour lui poser quelques questions sur son travail théorique et en particulier sur cette théorie de la reconnaissance qu'il a bâtie pour revigorer en quelque sorte, la tradition critique de Francfort. Axel Honneth, bonjour, vous êtes professeur, je le disais à l'Université de Francfort. Vous dirigez ce haut-lieu de la théorie critique qu'est l'Institut de recherche sociale mais je voudrais justement, pour commencer cet entretien, vous demander dans quel état, selon vous, se trouve aujourd'hui la théorie critique ? Quel diagnostic faites-vous ? Est-ce qu'elle est, cette théorie critique, dans une bonne période ?

Axel Honneth [1]: Elle pourrait traverser de meilleurs moments en fait. La première chose qu'il convient de remarquer c'est qu'il faut désormais parler des théories critiques au pluriel. Il y a eu un temps, au début du XXème siècle où il n'y avait qu'une forme de théorie critique, qui venait du marxisme et de

l'hégélianisme de gauche et qui était parvenue à proposer un nouveau modèle de pensée critique. Aujourd'hui, ce que nous appelons la critique de la société prend des formes totalement différentes. Il y a des formes de critique comme celles d'un Michael Wächter ou bien Charles Taylor, des formes plus radicales, venues du poststructuralisme, en France notamment. L'univers des modèles de la critique est immense et la théorie critique n'est donc que l'une des traditions critiques. Dans la situation actuelle, avec une telle crise profonde du capitalisme, elle devrait être dans une meilleure position, notamment par rapport à la jeune génération qui ne s'intéresse peut-être pas à la théorie critique mais a besoin d'une critique de ce type de société. Mais, en fait, dans ces cercles d'étudiants et surtout, parmi ceux qui n'ont pas de lien avec l'univers académique, son influence n'est pas très forte. Cela tient à la forte dépolitisation que nous connaissons, au moins en Allemagne. La théorie critique n'y a pas grande influence sur le débat public.

Sylvain Bourmeau: Alors, à partir de cette tradition critique, Axel Honneth, et notamment à partir de Jürgen Habermas, vous avez développé votre propre théorie, ce que vous appelez la théorie de la reconnaissance. Est-ce que vous la pensez comme l'une des multiples théories critiques dont vous parliez précisément à l'instant ?

Axel Honneth: Bien sûr, je pense que c'est l'une des approches possibles de la critique aujourd'hui. Ce dont je suis parti c'est de l'idée de s'intéresser aux motivations de la critique pratique et ces motivations, je les ai trouvées davantage dans les sentiments d'injustice et dans les sentiments de n'être pas respecté et de n'être pas reconnu. C'était le point de départ. L'idée qu'on ne doit pas penser à la contestation ou à la critique sociale en termes de motivation utilitaire, maximisation de sa situation ou de ses ressources financières mais en termes de reconnaissance et de manque de respect. Et, après avoir réalisé cela, je suis retourné à Hegel, qui est donc à la source de mon travail critique personnel. C'était déjà une manière de m'inscrire dans la tradition de la théorie critique puisque Hegel y a toujours

joué un rôle important. Mais je suis revenu au jeune Hegel chez lequel il y a l'idée que les sociétés s'établissent à travers les luttes pour la reconnaissance, entre des groupes en lutte pour le respect de leur propre conscience. C'est l'idée originale de Hegel que j'ai développée pour forger un concept de société qui me permet de montrer que notre société, comme toutes les sociétés, est organisée autour de ce que j'appelle des sphères de reconnaissance, ce qui signifie qu'elles incluent leurs membres en établissant des sphères dans lesquelles les membres ont la possibilité d'accéder à une reconnaissance mutuelle. Ça ne veut pas dire nécessairement une reconnaissance symétrique ou égale. Par exemple, dans les sociétés esclavagistes on n'avait pas de reconnaissance symétrique mais le mécanisme d'inclusion des gens reste une sphère de reconnaissance. Dans les sociétés modernes ou pour nos types de sociétés, j'ai distingué trois sphères différentes. Une sphère totalement nouvelle lorsqu'on regarde les choses dans une perspective historique est la sphère de l'amour: la vie privée dans laquelle les gens sont autorisés à se reconnaître en fonction de leurs besoins spécifiques. C'est nouveau car dans les sociétés antérieures cette sphère n'était pas libre d'autres contraintes, d'autres intérêts. Une autre sphère que j'essaie d'identifier est celle du marché qui est une rupture historique, l'établissement d'une sphère de reconnaissance mutuelle. Je devrais plutôt d'abord évoquer la sphère du respect légal car le marché n'en constitue qu'une partie. Cette sphère est établie par le droit moderne et elle permet à chacun de se reconnaître mutuellement comme une personne autonome et cette sphère est en conflit permanent pour savoir qui est inclus dans le système des droits égaux, qui est exclu, comment devons-nous exactement comprendre le sens des droits subjectifs, positifs ou égaux. La troisième sphère que j'essaie de distinguer de celle du respect légal est donc celle du marché que j'évoquais à l'instant. Une sphère dans laquelle les gens sont supposés se reconnaître mutuellement pour leurs capacités respectives. Et de là, j'essaie d'identifier les conflits de notre époque que je décris comme des conflits pour la reconnaissance.

Sylvain Bourmeau: Vous avez mentionné Axel Honnet, votre retour à Hegel mais de façon classique aussi pour la théorie critique, vous utilisez la philosophie, certes, mais également les sciences sociales et vous avez été très influencé aussi par quelqu'un comme Georges Herbert Mead pour bâtir votre théorie, est-ce que vous pouvez nous expliquer en quoi ?

Axel Honneth: Oui, j'ai rapproché différentes traditions, différentes sources théoriques. Georges Herbert Mead a été très influent pour moi car il fut celui, dans la tradition américaine du pragmatisme, qui a montré que nous ne pouvons développer une conscience de soi qu'à la condition d'une reconnaissance mutuelle. Ce qui veut dire que c'est seulement dans le miroir de l'autre que nous pouvons réaliser notre propre conscience et notre propre identité. Le développement humain dépend de ces formes de reconnaisse mutuelle. Et Georges Herbert Mead essaie d'identifier différentes sphères dans sa propre société dans lesquelles différentes formes de reconnaissance sont à l'œuvre, ce qui le conduit ainsi à distinguer l'estime de soi du respect de soi, ce qui est très important pour moi. L'idée forte derrière cela, c'est que sans ces formes de reconnaissance de soi personne n'est en mesure de participer de manière libre et sans contrainte à la formation politique d'une société. Il faut donc certaines conditions sociales, l'établissement de certaines formes de respect mutuel pour que les gens puissent intervenir dans le public sans crainte, sans douleur et sans contrainte. C'est l'idée normative au centre de cette théorie. C'est assez proche d'Adorno dans la tradition de Francfort, qui a souvent dit que la liberté c'est d'être sans anxiété en public. De ce point de vue, je crois que j'essaie d'élaborer sur cette idée de la tradition de Francfort, j'essaie de la développer avec d'autres instruments et d'autres moyens. C'est aussi se départir d'Habermas qui restreint trop son modèle à un certain niveau seulement de ces formes de relation: le niveau du respect de soi qui peut découler de formes de communication. Alors que je pense qu'il existe d'autres niveaux de reconnaissance dont les gens ont besoin pour être

vraiment libres en public. Et Habermas a tendance à exclure ces autres dimensions.

Sylvain Bourmeau: Alors Axel Honneth, on se demande en vous lisant si il reste au fond quelque chose du marxisme dans le travail.

Axel Honneth: C'est toujours une question clé, on me la pose souvent. Ça dépend un peu de quel Marx on parle. Chez le jeune Marx vous avez d'assez nombreuses motivations pour la reconnaissance et, certains tentent de le montrer clairement. C'est le Marx avant qu'il développe sa critique de l'économie politique. Le jeune Marx chez lequel on trouve l'idée que la seule forme justifiée de production des sociétés humaines serait une sorte de coopération dans le cadre de laquelle on reconnaitrait l'autre de différentes manières c'est-à-dire en le prenant au sérieux comme consommateur, en le prenant au sérieux comme coopérateur etc. Il y a donc clairement ces motivations pour la reconnaissance dans ses premiers travaux et ensuite c'est intéressant de voir comment ses intuitions sur la reconnaissance mutuelle jouent un rôle dans sa critique de l'économie politique. Cela joue un rôle mais pas toujours très clair. L'idée principale consiste à dire que sont problématiques les formes d'organisation économico-politiques qui interdisent ces formes de reconnaissance mutuelle. C'est une critique du Marx plus tardif. De ce point de vue, il y a un élément de marxisme dans mon travail. L'autre raison c'est qu'il y a l'intuition que le capitalisme sans régulations se développe dans une direction qui fragilise profondément ces conditions de reconnaissance mutuelle. En ce sens, il y a une relation et même si elle n'est pas très forte et que je ne peux pas me définir comme un marxiste orthodoxe, mais il y a bien des éléments de marxisme dans mon travail.

Sylvain Bourmeau: L'une des critiques qui vous a été adressée, qui vous est adressée assez régulièrement Axel Honneth, c'est que votre travail fait partie au fond, de cette montée en puissance d'une politique identitaire et du coup, qu'il a tendance à négliger la question de la redistribution. À ce

propos vous avez eu, et peut-être vous avez encore, un long débat critique avec la philosophe américaine Nancy Fraser.

Axel Honneth: C'est une question très importante. Ce serait un désastre si la critique sociale sous-estimait la question des ressources matérielles, celle des inégalités de distribution des biens matériels. C'est la facette la plus obscène de nos sociétés et cela s'aggrave, en plus. En Allemagne par exemple, le fossé entre les très riches et les très pauvres s'est creusé et la situation économique des classes populaires est moins bonne qu'il y a vingt ans. Il faut prendre cela très au sérieux et le placer au centre de tout type de théorie critique. Ma manière de les prendre en compte diffère des manières habituelles qui raisonnent en termes de redistribution. J'essaie de me demander ce que signifie toute cette idée de redistribution. Elle signifie que nous avons des critères légitimes qui permettent cette redistribution, cela signifie prendre aux riches pour donner aux pauvres ou aux classes moyennes. La question est alors toujours, celle des principes normatifs auxquels on se réfère pour ce qu'on propose comme instrument(s ?) ou moyen(s ?) de redistribution et là encore, je pense que ça s'enracine dans certains principes de reconnaissance établis dans les sociétés modernes. La manière de défendre la redistribution passe par une référence à la sphère du respect légal en disant que pour faire appel à certains droits, il est nécessaire de disposer de certaines ressources matérielles. C'est la stratégie de défense des droits sociaux qui est à la base de nos États-providences en France, en Allemagne ou en Angleterre, sans doute moins aux Etats-Unis mais nous, dans nos pays d'Europe nous avons des droits sociaux forts mais ces droits sociaux sont un élément de cette sphère légale de la reconnaissance. C'est le produit d'un élargissement du respect légal pour y inclure un aspect matériel et en ce sens, rendre le respect légal plus égal. L'autre manière de soutenir l'idée d'une redistribution serait de dire que certaines capacités ou certaines réalisations qui sont présentées dans notre système productif sont simplement sous-estimées par les idéologies qui fonctionnent dans nos sociétés, par exemple il y a certains types de travail qui

sont totalement sous-estimées dans leurs potentialités productives et là encore, on voit que l'idée de redistribution s'enracine dans une autre forme de reconnaissance, la reconnaissance de l'accomplissement des individus ou de groupes sociaux. En ce sens, la redistribution n'est que la surface d'autres principes normatifs qui sont enracinés dans les principes de reconnaissance donc en ce sens, j'attaque ceux qui insistent sur la différence entre reconnaissance et redistribution. Ils commettent une grave erreur de catégorie parce qu'ils ne voient pas que la redistribution est une autre forme de la juste reconnaissance des autres.

Sylvain Bourmeau: Axel Honneth on a évoqué cette critique à propos de la redistribution mais il y a une autre critique qu'on entend à propos de votre travail de plus en plus, c'est l'idée qu'au fond, porter trop d'attention à la reconnaissance ou au respect a pour conséquence le désir, pour de plus en plus de gens, de se présenter comme des victimes, d'où, ce à quoi on assiste parfois, c'est-à-dire une véritable concurrence des victimes. Que répondez-vous à cette critique ?

Axel Honneth: C'est une question compliquée. Je ne pense pas que ce soit lié de manière directe à l'idée de reconnaissance. Cela dépend un peu des luttes, de ce que sont les objets légitimes de la reconnaissance. La question est donc: « Est-ce que le simple fait d'être victime est un objet légitime de forme spécifique de reconnaissance ? » Je sais que ces questions font l'objet de luttes, on ne peut pas l'éviter mais il ne faut pas leur donner trop de place. C'est une nouvelle culture qui s'est développée et qu'il faut, comme sociologue, tenter d'expliquer. Comme il est possible que tant de gens essaient d'obtenir le statut de victime pour obtenir une certaine reconnaissance ou un certain respect social, cela me semble davantage la signature d'une société qui n'est plus capable de donner suffisamment d'autres formes de reconnaissance sociale à ses membres. C'est déjà le signe d'une certaine pathologie. Le fait que tant de gens tentent d'accéder aux média pour se présenter comme victimes par exemple. C'est le signe d'une pathologie qui résulte du fait

que de plus en plus de gens sont exclus des formes plus établies de reconnaissance sociale que ce soit au travail, par rapport à son statut légal ou dans sa famille. Il y a une disparition des formes établies de reconnaissance pour beaucoup de gens. Cette quête du statut de victime prend donc la forme d'une sorte de compensation: en étant une victime on est reconnu. Je le prends donc pour le signe d'un changement de nos sociétés et de nos cultures.

Sylvain Bourmeau: Je crois que votre dernier programme de recherche Axel Honneth, c'est d'essayer de comprendre les transformations récentes du capitalisme ? Vous avez récemment proposé ce programme de recherche à l'Institut que vous dirigez à Francfort. De quoi s'agit-il exactement ?

Axel Honneth: Oui, c'est une idée que j'ai proposée pour un nouveau programme pour l'Institut de recherche sociale. Pour le dire très rapidement, il s'agit de dire que nous sommes dans une nouvelle étape du développement du capitalisme. Le virage néolibéral qui a transformé le capitalisme lui-même, le capitalisme a développé des idées qui étaient déjà enracinées dans nos sociétés, par exemple l'idée de liberté et de réalisation de soi. Mais ces idées ont été développées de telle manière qu'elles fonctionnent désormais contre leur contenu normatif. Au lieu de libérer les personnes en leur permettant d'accéder à cette réalisation de soi, de nouvelles motivations ont été créées qui imposent de nouvelles dérégulations, de nouvelles formes de flexibilisation du travail. Il y a donc un paradoxe normatif dans cette récente phase du capitalisme. Toutes ces notions normatives, de la liberté, du respect à la réalisation de soi, sont proposées quasi idéologiquement par le système lui-même mais elles fonctionnent comme un mécanisme d'accroissement des forces productives comme l'idéologie de cette phase capitaliste nouvelle. C'est assez proche des analyses de Luc Boltanski je crois, qui ne travaille pas avec des notions comme l'idéologie mais c'est l'idée que certaines notions normatives produisent en fait l'inverse de ce qu'elles sont supposées produire.

Sylvain Bourmeau: Merci beaucoup Axel Honneth, d’avoir répondu à mes questions pour « La suite dans les idées ». On trouve toutes les références bibliographiques de vos livres traduits en français, publiés aux éditions Gallimard, aux éditions de La découverte, notamment sur la page de La suite dans les idées.